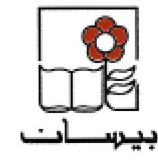
موسى مخّول

العلويون

من الوجود في التاريخ إلى التاريخ
مع مدخل إلى التعريف بالإسلام والفرق الإسلامية

الجزء الأول



بيسان

العلويون

من الوجود في التاريخ إلى التاريخ
مع مدخل إلى التعريف بالإسلام
والفرق الإسلامية

الجـــزء الأول

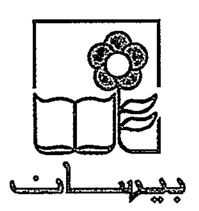


موسى مخّول

العلويون

من الوجود في التاريخ إلى التاريخ مع مدخل إلى التعريف بالإسلام والفرق الإسلامية

الجـــزء الأول



● اسم الكتاب: العلويون ـ من الوجود في التاريخ إلى التاريخ مع مدخل إلى التعريف بالإسلام والفرق الإسلامية ـ الجزء الأول

● المــــؤلف: موسى مخّول

● الطبعة الأولى: كانون الثاني (يناير) 2017م

● ISBN 978 - 3899 - 11 - 170 - 5

● الناشر: بيسان للنشر والتوزيع

ص. ب: 5261 ـ 13 بيروت ـ لبنان

تلفاكس: 00961 1 351291

E-mail: info@bissan-bookshop.com

Website: www.bissan-bookshop.com

Facebook: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع

الإهداء

إلى روح ابنتي ميرنا

موسى مخّول



المقدّمة

الحس الديني موجود بدرجات متفاوتة عند الناس جميعًا، وقد يكون أساسيًا في تكوين الإنسان. وقد يكون عارمًا وطاغيًا عند النسّاك والمتصوفين، في حين يبقى مطمورًا عند من يحاول أن يحجبه أو يمنعه من الظهور، أو يجحد وجوده أحيانًا، بحيث تختلف طبيعة الدين من شخص لآخر، لاتصاله بأعمق العواطف والمعتقدات.

وليس الدين أساس الأخلاق، لكنه عون لها. فيمكن تصوّر الأخلاق بغير دين. وليس بالأمر النادر أن تتطوّر الأخلاق في طريقها إلى التقدّم، بينما يبقى الدين لا يأبه لها. والدين بصفة عامّة لا يرعى الخير المطلق، بل يرعى معايير السلوك التي وطّدت نفسها بحكم الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وهو كالقانون يلتفت إلى الماضي ليستمد منه أحكامه.

ولكل دين خصائصه، وهناك أديان كثيرة، لم يستقلّ بعضها عن بعض فحسب، بل كان مخالفًا له ومعارضًا. ومع ذلك، فإن تاريخ الأديان يكشف عن وجود شبه بين الأديان المختلفة. ومن هنا كانت النظريات المتّصلة بتاريخ الأديان تقوم على مجرّد افتراضات، أكثر من قيامها على علاقات واضحة بين السبب والمسّبب.

وفي قراءة النصوص الدينية أيًا كانت، يجب تقدير واحترام ما يؤمن به المرء، باعتباره حقيقة، سواء شئنا أم أبينا، فاحترام هذه الحقيقة هو احترام للمشاعر

الإنسانية والوجدانية والحرية وحقوق الإنسان، واحترام للذات البشرية بعينها. فالإيمان حالة وجدانية لا تتحمل المجادلات العقلية الكثيرة. لأن الدين علاقة وجدانية بين العابد والمعبود. وهو معتقد فردي لا يعتمد على البرهان والاختبارات العلمية.

والدين ملك لجميع البشر أيًا ما كان نوعه واتجاهه وعقيدته. فالأرض اتّسعت ولمّا تزل تتّسع بعد لكل الأديان والطوائف، والمعتقدات والشرائع والطقوس، ما حرّم استعمال الضغط السياسي والاقتصادي والاجتماعي، لحَمْل الناس على اتباع دين. والأمر الوحيد، الذي تقبله الأديان وسيلة لحمل الناس على اتباعها، هو الرغبة الحرّة، والنزوع الروحي الصادق للحق والخير.

إن حريّة العقيدة هي العنصر الجديد في غالبية العالم المعاصر، ولا يجوز للفرد أن يُجبَر على اتباع عقيدة الجماعة إذا أراد أن يسلم من الأذى.

ويعتبر التوحيد أسمى المراحل عند القائلين بالتحليل التاريخي للدين. ويبدو التوحيد واضحًا في الأديان السماوية الثلاثة «اليهودية، والمسيحية، والإسلام».

ومن ثمّ لا يمكننا أن نعد الدين مجرّد شيء ابتكره رجال الدين والحكام وفرضوه، بل لا بد للدين أن يسدّ إلى حدّ ما حاجات البشر التي لا غنى عنها. وإذا وازنّا أديان العالم بعضها ببعض، قديمة كانت أم حديثة، كشفت لنا هذه الموازنة عن تشابه عظيم الدلالة، على الرغم ممّا بين هذه الأديان من خلاف. ويمكن تفسير ذلك إلى حد ما، بأن الناس يسلكون مسلكًا واحدًا في استجاباتهم لمطلب الحياة، وإيجاد منفذ لأمانيهم، وأجوبة عن أسئلتهم، وراحة لهم من متاعبهم.

وقد قال القديس أوغسطينوس[1] من قديم: «إن الدين المسيحي كان قائمًا

(1) القديس أوغسطينوس: (353 ـ 430م): ولد في تجستي شمال أفريقيا لأب وثني وأم مسيحية. فشبّ أول الأمر على وثنية أبيه، لكنه اعتنق المسيحية في سن الرابعة والثلاثين، ودافع عن الكنيسة دفاعًا قويًا جعله في العالم المسيحي من اعظم اللاهوتيين. أيقن أوغسطينوس بوجود =

على الدوام، وكان موجودًا قبل أن يولد المسيح، ومن قبل أن يسمّى أنصاره مسيحيين. بزمن بعيد». ومعنى ذلك أن القديس أوغسطينوس وآخرين على غراره، لم يكونوا يرون المسيحية شيئًا جديدًا، بل كانوا يرونها شيئًا له سوابقه.

ويقول «والتر ستيس»: إن التديّن عنصر أساسي في تكوين الإنسان، والحس الديني، إنما يكمن في أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان، مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء».

والحس الديني قد خضع للتطور نفسه الذي خضع له الإنسان، فاختلف لمراحل كثيرة، لارتباطه ارتباطًا وثيقًا بالإطار الثقافي الذي وجد فيه. وقد اكتسى التديّن الطابع الذي لازمه حتى عصرنا هذا، وهو طابع إقصاء الآخر المختلف في فكره وسلوكه، والعمل على احتوائه بشتّى الطرق والوسائل، متى كانت الظروف مواتية، أو الإنزواء على الذات متى لم تسمح الظروف بالتوسّع.

يقول المنصف بن عبد الجليل: «لعلّ أخطر ميزة للتدين التقليدي، أنه كان يذيب الفرد في المجموعة، بجملة من الآليات النظرية والعملية. . .».

وإن المسيحية بعد المعاناة الطويلة، وتعنّت اللاهوتيين في القرون الوسطى، ومعارضتهم شتّى مجالات الانفتاح والتغيير، قد تخطّت هذه المسألة، وانتهت بالمجمع الڤاتيكاني الثاني إلى الإقرار بحرية الضمير والاعتراف بالآخر مهما كان

= العقل؛ فالشك فيه هو نفسه تفكير عقلي، ووجود العقل في الإنسان دليل على وجود الله، وإلا فمن أين تأتي للعقل مقاييسه، التي يميّز بها بين الحق والباطل؟ إنها بالطبع لم تأت من العالم الطبيعي عن طريق الحواس، لأن المعرفة الحسيّة كلها موضع شك من العقل حتى يثبتها أو ينفيها، إذن فمصدرها هو الله. ويرى القديس أوغسطينوس أن السبيل إلى الخير الأسمى هو الاتحاد بالله بوساطة التأمل. وأقوى دافع إلى الخير والفضيلة هو الحب «حب الله وحب الإنسان». ومن أشهر كتبه «الاعترافات» (اعترافات القديس أوغسطينوس). ويمتاز بقوّة الأسلوب ودقّة التحليل النفساني وعمق النظرة الفلسفية، وهو تحليل ديني للمجتمع والتاريخ والثالوت، ويضم خمس عشرة مقالة يشرح فيها العقيدة المسيحية ويفنّد ما أثير حولها من أباطيل. جمع القديس أوغسطينوس بين الثقافة اليونانية والعقيدة المسيحية.

دينه، بينما لم يسمح الفكر الأصولي الإسلامي بحريّة التعبير، ما حرمه من التجددّ وملاءمة قيم العصر، وما أدّى إلى انسلاخ العديد من المسلمين عن هذه الأصولية المتمسّكة بالحرف وليس بالكلمة، وتكوين طوائف ومذاهب مختلفة. وقد عانت هذه الطوائف وهذه الفرق عبر تاريخها من الاضطهاد، ما أجبرها على الانكفاء والانطواء على نفسها، لا تفشي أسرارها إلاّ لأتباعها ناحيةً مبدأَ «التقيّة»: على أن تكون ضرورة التأويل سمة ملازمة لما يُكتب.

وفي دراسة للفرق الإسلامية، ولا سيما الحركات الباطنية أو أهل التقيّة من الناحية العقائدية والاجتماعية والسياسية، يلاحظ أنها كانت ترنو في مراحلها وأدوارها كافة عبر التاريخ إلى خلق مجتمع مثالي، وفق مبادئ إنسانية تهدف إلى إسعاد الفرد، وبناء صروح المجتمع الإسلامي السليم، على أسس من العدالة المنبثقة من تعاليم القرآن، وإرشادات النبي وأحفاده الأئمة الأطهار.

إن علماء الحركات الباطنية في مختلف العصور، قد عملوا على تطوير الفكر الإسلامي وجعله خصبًا ومنتجًا، وإنهم في أكثر العصور الإسلامية كانوا يملكون ناصية العلم والفكر والفلسفة. وإن الروح الفلسفية تتجلّى في مراحل تاريخ الحركات الباطنية، بصورة واضحة. فمدوّنة العلوية ـ النصيرية والبابية والبهائية والإسماعيلية، شملت شتى فنون الفكر من تصنيف في الدين والعقيدة، وتأليف وأدبيات سياسية، وإبداع في فنون الآداب، وإنشاء في المسائل الفلسفية النظرية والاجتماعية.

وحينما يصبح في مقدور الجميع الوقوف على كل المعلومات المجردّة من الهوى، وحينما يغدو الجميع أحرارًا في تفكيرهم، لهم من الشجاعة والتدريب ما يجعلهم يتقبلون ما هو خير، وما هو عدل، عندئذ يمكن أن تسود العالمَ العدالةُ الاجتماعية وتقوم مظاهر الحب والإخاء على أنقاض الكراهية والخصومة. وعندما انفصلت الدولة والحياة العامة عن الدين، أصبحت حرية العقيدة حقًا للفرد، فكان هذا ميلاد عالم جديد.

أما بالنسبة لكتابي هذا «العلويون من الوجود في التاريخ إلى التاريخ» فأرى أن الباحثين اختلفوا في بيان الطابع العقائدي المميّز للطائفة العلوية ـ النصيرية. وإن أكثر البحوث التي صدرت يغلب عليها طابع التخمين والظن والاستنتاج والفرضيات، ما جعلهم متأرجحين بين الحقيقة والغموض. لذا حاولت في بحثي هذا أن ألقي بعض الأضواء الكاشفة على هذه الطائفة منذ نشأتها وحتى يومنا هذا، والتي تستمد قواعدها وتنظيماتها وأحكامها من القرآن وتأويله، ومن الشريعة الإسلامية وروحها، ومن التعاليم التي جاء بها الأئمة من آل البيت، وآمل أن أوسع من هذه الأضواء لتكون ساطعة وكاشفة على النواحي الغامضة فيها، ضمن منهج علمي وأكاديمي، يستند إلى المراجع الموثوقة، والوثائق التاريخية المنقّحة والممحّصة، بعيدًا عن غبار الخيال والسرد القصصي، وحلم الشعر، ونور العاطفة.

ولست الأول الذي كتب وبحث في تاريخ العلويين، وقد لا أكون الأخير من هؤلاء الباحثين، المؤرّخين، كما أن هذا الكتاب ليس هو خاتمة الكتب وأكملها. لكني قد أكون من بين الذين شاركوا وسيشاركون مستقبلاً البحث في تاريخ هذه الطائفة، التي بقيت ملاحقة ومضطهدة من قبل الإسلام الأصولي، ما جعلها تتواءم مع الظلم الذي لحق بها من جرّاء عقيدتها وممارسة طقوسها الإيمانية، بعد أن ظهرت وثائق جديدة وأبحاث جديدة في هذا الموضوع. وهذا ما تطلّب مني الجهد والنظر والتدقيق في كثير من الكتابات والوثائق والمؤلّفات.

وهذا الكتاب لم يتوقّف فقط على تاريخ الطائفة العلوية الديني ومعتقداتها، إنما تخطى ذلك إلى الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية منذ نشأتها ووجودها في التاريخ، ومن ثم إلى التاريخ.

كما أني تناولت في مقدمات كتابي هذا دراسة الإسلام من جميع جوانبه، إضافة إلى بعض الفرق الإسلامية، وذلك لوضع القارئ في النص المعرفي الصحيح لدراسة أوضاع هذه الفرق والطوائف.

كل ذلك بأسلوب علمي ومنهجي، باعتبار كتابة التاريخ ليست منبرًا للخطابة، بل هي البحث الشخصي الدؤوب، واعتماد المراجع الصالحة والموثوقة، آملاً أن أكون قد وضعت لبنة ثابتة في جدار المكتبة العربية، ليأتي من هم بعدي ويساهموا في رفع جدران هذا البناء.

المؤلّف: موسى مخول

توطئة

تختلف طبيعة الدين من شخص لآخر، لاتصاله بأعمق العواطف والمعتقدات التي تدفع الإنسان نحو الكمال. ويشتمل الدين على الدوافع التي تحكم سلوك الإنسان، بدائيًا كان أو متحضّرًا. ويختلف تصوّر ماهية الدين لدى الأفراد، بل لدى الفرد الواحد في مراحل حياته المختلفة. وتخضع علاقات الإنسان بالطبيعة وما وراء الطبيعة لاعتبارات دينية. ويصبح الدين عاملاً هامًا في حياة الإنسان، عندما يشعر بقوّة عليا يخضع لها، وتؤثّر في وجدانه وآرائه، وأحكامه، وسلوكه، وأعماله. وتُربط قيم الإنسان كلها بالدين، وتعتمد أفكاره على الصدق والحق على الدين، وتصبح المشكلات الدينية والآراء المتّصلة بها على علاقة وثيقة بحياة الفرد وشعوره وضميره.

وكما ورد في المقدّمة ليس الدين أساس الأخلاق لكنه عون لها. فيمكن تصوّر الأخلاق بغير دين، وليس بالأمر النادر أن نتصوّر الأخلاق في طريقها إلى التقدّم، بينما يبقى الدين لا يأبه لها، ويقاومها أحيانًا مقاومة عنيدة. والدين بصفة عامة لا يرعى الخير المطلق، بل يرعى معايير السلوك التي وطّدت نفسها بحكم الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وهو كالقانون يلتفت إلى الماضي، ليستمد منه أحكامه.

وتبرز صعوبات غير مألوفة عند تصنيف الأديان، إذ لم يوجد بعدُ منهج علمي كافٍ للبحث في تاريخها. ولأن مشكلات الظاهرة الدينية قد عولجت من وجهات

نظر مختلفة، منها: التاريخ، وعلم النفس، والفلسفة، والاجتماع وغيرها... ولا يسلّم الباحثون بالنمو المضطرد للدين في التاريخ، لأن لكل دين خصائصه، ولأن هناك أديانًا كثيرة، لم يستقلّ بعضها عن بعض فحسب، بل كان مخالفًا له ومعارضًا. ومع ذلك، فإن تاريخ الأديان يكشف عن وجوه شبه بين الأديان المختلفة. فالبدائي في العصر الحديث يدلّنا على الحالة الدينية، التي كان عليها البدائيون أجداد المعاصرين. ومن هنا كانت النظريات المتّصلة بتاريخ الأديان تقوم على مجرّد افتراضات، أكثر من قيامها على علاقات واضحة بين السبب والمسبّب.

ويعتبر التوحيد أسمى المراحل عند القائلين بالتحليل التاريخي للدين. ويبدو التوحيد واضحًا في الأديان السماوية الثلاثة «اليهودية، والمسيحية، والإسلام» ولا تعتمد هذه الآراء التطوّرية في الدين على بحث علمي، وإنما هي مجرّد فروض يمكن أن يبرهن الإنسان على عكس ما تذهب إليه، ولذلك وضعت تصانيف متعدّدة للأديان، درس كل منها من زاوية مختلفة خصوصًا في مظاهره التاريخية والاجتماعية. والدين في الفلسفة، يعتبر نظرية من نظريات الحقيقة، التي تتعلّق بالكائن الأعلى وعلاقته بالإنسان.

والحسّ الديني قد يكون جزءًا أساسيًا في تكوين الإنسان، وإنه موجود بدرجة متفاوتة عند الناس جميعًا. فقد يكون مطمورًا عند من يحاول أن يحجبه أو يمنعه من الظهور، بل ربّما يجحد وجوده. وقد يكون عارمًا وطاغيًا عند النسّاك والمتصوّفين[1].

---

(1) موسى مخّول: اليزيديون بين الله والشيطان، المقدمة، منشورات مكتبة بيسان، بيروت.
- تاريخ الحضارات العام. جـ (1) أندريه إيماد - جنين ابوادابيه ص 84، 99 - 161، 214.
- ول ديورانت، قصّة الحضارة، الجزء الأول، ص 98 - 99. Ibid. P.150.
- فردريك هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 47 - 48، ترجمة: د. إمام عبد الفتّاح إمام، دار التنوير، بيروت 1988.
- والتر ستيس: الزمان والأزل، ترجمة د. زكريا إبراهيم ص 40، المؤسّسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت 1967.
- الموسوعة العربية الميسّرة، حرف (د) ص 838 (دين)، دار الشعب مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر.

وفي قراءة النصوص الدينية أيًا كانت يجب تقدير واحترام ما يؤمن به المرء، باعتباره حقيقة، سواء شئنا ام أبينا. فاحترام هذه الحقيقة هو احترام للمشاعر الإنسانية والوجدانية، والحرية وحقوق الإنسان، واحترام للذات البشرية بعينها. فالإيمان حالة وجدانية لا تحتمل المجالات العقلية الكثيرة. في حين للعقل حالة حدودية، ومجالات يعمل فيها، قد يقف عندها أو يتعدّاها. فالدين هو علاقة وجدانية مباشرة بين العابد والمعبود، هو قضية معتقد فردي، لا يعتمد على البرهان والاختبارات العلمية.

فالدين ليس حكرًا على فئة معيّنة من أصحابه، إنما هو ملك لجميع البشر أيًا ما كان نوعه واتجاهه وعقيدته، فهناك نظرة عقلية للوجود تختلف عنها، في النوع واللغة والإطار الفكري الخاص والثقافة. فالأرض اتّسعت ولما تزل تتّسع بعدُ لكل الأديان، والطوائف، والمعتقدات، والشرائع، والطقوس، والأعياد.

وإذا صحّ أن نصوص أي دين من الأديان لا تسمح لأحد من تابعيه أن يكون من أتباع دين آخر في الوقت ذاته، فإن من الصحيح أيضًا، أنها لا تسمح باستعمال الضغط السياسي والاقتصادي أو الاجتماعي لحمل الناس على اتّباعها. والأمر الوحيد الذي تقبله الأديان وسيلة لحمل الناس على اتباعها، هو الرغبة الحرّة، والنزوع الروحي الصادق للحق والخير. وإذا كانت هذه الدعوة صادقة ومقبولة، فإنه من الممكن للناس جميعًا، أن يجتمعوا ويتدارسوا ويتفاهموا في أي أمر من الأمور التي تهمّهم دون خوف، أو ظِنّةٍ، تحدوهم الرغبة الصادقة والتقدير الخالص المتبادل على أمل الوصول إلى الحق والخير. لأن حروبًا كثيرة باسم الدين، وبحجّة الدفاع عن الدين، كانت السبب المباشر في ما نزل بالإنسان على يد أخيه الإنسان من كوارث وشرور[1].

(1) الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته: كويلرينج، القسم الأول: الدراسات الإسلامية: تطوّرها وإمكانياتها، ص 75 وما بعد.
- جوستاف .أ. فون جرونباوم، الأدب الإسلامي العربي ص 75 وما بعد.
- موسى مخول: اليزيديون بين الله والشيطان. الفصل الأول.
=

إن حرية العقيدة هي العنصر الجديد في غالبية العالم المعاصر. أما في ما مضى، فقد كان على الفرد أن يتبع عقيدة الجماعة، إذا أراد أن يسلم من الأذى. كان من ينتقد عقيدة الجماعة يعامل معاملة الخائن لأمته ولدينه. ولكن عندما انفصلت الدولة والحياة العامة عن الدين، أصبحت حرية العقيدة حقًا للفرد، فكان هذا ميلادًا لعالم جديد.

وحينما يصبح في مقدور الجميع الوقوف على كل المعلومات المجرّدة من الهوى، وحينما يصبح الجميع أحرارًا في تفكيرهم، لهم من الشجاعة والتدريب ما يجعلهم يتقبلون ما هو خير وعدل، عندئذ فقط يمكن أن تسود العالمَ العدالة الاجتماعية، وتقوم مظاهر الحب والإخاء، على أنقاض الكراهية والخصومة.

لقد تكلّم الفلاسفة المسلمون، وكتبوا، وجادلوا في مسائل دينيه فلسفية، ولكن التفكير الإسلامي لم يتطوّر تطوّرًا واضحًا في ناحية، إلا عند الفرق الإسلامية التي تميّزت بتحرّرها. وفي هذا، نرى المتصوّف الإيراني عبد الرحمن الجامي يقول:

«يا ربِّ لا أحد سواك يصل إلى أعماق بحار ذاتك،
ولكن كلّ مسجد وكل بِيْعةٍ مرفأٌ على شاطئك.

لكن عندما ألغت تركيا الحديثة الخلافة، وفصلت الدين عن الدولة، رأى

= - إسماعيل محمود: الحركات السريّة في الإسلام، ص 185 وما بعد، دار القلم، بيروت 1973.
- صالح أحمد عبّاس: اليمين واليسار في الإسلام، ص 11، المؤسسّة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.
- طه جبر: صحيفة الشرق الأوسط 17/ 11/ 2002، مقابلة مع محمد جابر الأنصاري.
- د. محمد مندور: مجلة الرسالة الجديدة عـ 601، القاهرة، 1945.
- مراد وهبة: صحيفة الأهالي، القاهرة عـ 6/ 5/ 1992.
- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص 17 وما بعد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.
- سمير عبده: العلويون في سوريا: نشأتهم، تعدادهم. ص 11، وما بعد. دار حسن ملص، دمشق 2007.
- عبد الرحمٰن محمد أيوب: الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته، ص 182 - 183. دار النشر المتحدة، القاهرة.

شيوخ الشيعة في إيران، أن قيام جمهورية كالجمهورية التركية الجديدة خطر يهددهم ومن أجل ذلك، أخذوا يؤيّدون تتويج رضى بهلوي[1] ملكًا على إيران وقيام دولة جديدة، طبقًا للتقليد الإيراني القديم في البلاد. ولو علم هؤلاء ما كان يكنّه الغيب لهم على يديه، لفضّلوا قيام حكومة أكثر ديمقراطية، تفسح لهم ولسواهم مجال المناقشة.

لكن المسلمين في هذا الشأن وفي الدولة الإسلامية بالذات، قد خضعوا للنصوص وقدّسوها على حساب المنطق والعقل. وعندما اختلفت بهم طوائفهم السياسية والمذهبية، وضربت قواعد دولتهم في الصميم، أصبح الإسلام مجرّد نصوص شكلية، تفرض على العقل الإنساني، وفقد الفكر الإسلامي، أو بالأحرى علماؤه، ما في الإسلام من عمق نظر وجمع فلسفة العقل إلى إيحاء الروح. وكانت هذه نقطة تحوّل في تاريخ الفكر الإسلامي[2].

(1) آخر ملوك الدولة القاجارية.

(2) انظر: الشرق الأدنى، مجتمعه وثقافته، إشراف: كويلرينج، ترجمة د. عبد الرحمن محمد أيوب: القسم الأول: الدراسات الإسلامية، تطوّرها وإمكانياتها.
- ادون كالفري: الدين الإسلامي ص 162 وما بعد.
- جوستان فون جرو نباوم: الأدب الإسلامي العربي ص 75 وما بعد. . .

الفصل الأول

الإســلام

الإسلام هو إحدى الديانات التوحيدية الثلاث: «اليهودية، والمسيحية، والإسلامية». فهو دين التوحيد الذي بشّر به محمد بن عبد اللّه، في الجزيرة العربية، في القرن السابع للميلاد، ثم انتشر عبر العصور في جميع أقطار المعمورة. والمسلمون هم الذين يدينون بهذا الدين. والحضارة الإسلامية هي الحضارة التي اشتقت عنه.

ولئن كانت سُوَر القرآن تتعلّق بالمراحل المختلفة لحياة محمد ولتبشيره، فهي مع ذلك، تشكّل «وحيًا» واحدًا هو الركن الأساسي للإسلام، الذي هو قبول القرآن قبل أن يكون الاقتداء بالنبي؛ والواقع أن محمدًا ليس بالنسبة للمسلمين سوى إنسان عاش عيشة الآخرين، همّه تنظيم جماعته لصالح الجميع، وإنذار الناس بقرب حلول يوم الدين. ولئن حاول بعضهم في ما بعد رفعه إلى مصاف الأولياء، فإن الإسلام السنّي ظلّ يأبى أن ينسب إليه معجزات، سوى نزول الكتاب عليه. ويمكن المقارنة بينه وبين بعض أسفار العهد القديم، كالأسفار الحكيمة مثلاً. لأنه يلجأ بتلك السرعة المتنافرة، التي تنتقل بها اللغات السامية من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، دون أن تأخذ بعين الاعتبار التدرّج البطيء. وهو كتاب عربي وكتاب ساميّ، لكنه يعتبر كتابًا منزلاً، تسوده فكرة رئيسية، تحرّر أسلوبه من العلاقات الضيّقة والتعزيم الشعري. وهو أول كتاب منشور عرفه العرب، رفع

لهجتهم إلى مصاف لغة حضارية، بينما تنظّم تلاوته حياة المسلمين كلها وتوجّهها[1].

وقد كان الإسلام منذ بدايته دين عمل أكثر منه دين إيمان، على الرغم من أن القضية الإيمانية لا تقل شأنًا في الإسلام عن الممارسة. ولم يكن النصف الأول من إعلان الإيمان الإسلامي وهو «لا إله إلا الله ومحمد رسول الله»، يشكل أي مشكلة لمعاصري محمد الوثنيين في شبه الجزيرة العربية، بل كان أقلّ من ذلك إشكالاً بالنسبة لأتباع الديانات السماوية في الأراضي المحيطة بها، حين اعتنقوا دين الطبقة الحاكمة بعد الفتح العربي ـ الإسلامي للبلاد. وكانت الشهادة بأن محمدًا رسول الله، تعني من الناحية العملية الطاعة المطلقة للرسول. لهذا نجد القرآن مملوءًا بأوامر أن: «أطيعوا الله ورسوله»، الذي هو وحده المختص بنقل أوامر الله. وللسبب نفسه نجد أن الشريعة الإسلامية وليس علم الكلام الإسلامي، كان دائمًا محور العلوم الإسلامية. فحتى الغزالي، وهو خير من يمثّل التقوى الصوفية في الإسلام، بالرغم من أنه وضع الشريعة في مكانها بصورة جازمة كعلم دنيوي وليس كعلم للآخرة، قد ظلّ يعدّها علمًا دينيًا وليس دنيويًا. وكذلك فإن أنصار الاتجاهات العصرية من رجال التشريع، الذين يقسون على الشريعة الإسلامية التقليدية برمتها تقريبًا باستثناء الفروض الدينية فقط بالمعنى الضيّق للكلمة، لا يستطيعون التهرّب من المبدأ الأساسي القائل: «بأن القانون ليس مؤسّسة دنيوية بل يجب أن يخضع للدين». ولقد نشر الشيخ «محمود شلتوت» شيخ الأزهر الأسبق، الذي كان يعتبر منصبه من كبار الثقات الناطقين باسم الإسلام، كتابًا سنة 1959، أعيد طبعه عدّة مرّات بعنوان «الإسلام عقيدة وشريعة». في هذا الكتاب، الذي يتألف من 582 صفحة، في الطبعة الثانية يستغرق شرح العقيدة الإسلامية 69 صفحة، أي ثُمن

(1) جوزيف شاخت، مدخل إلى تراث الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الثالثة ص 23 ترجمة محمد زهير السمهوري، د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي العمد، 1998. سلسلة عالم المعرفة رقم 233. الكويت. أيار 1995.

الكتاب، في حين أن باقي الكتاب مخصّص لمؤسّسات الشريعة الإسلامية التقليدية. وهذا ما يبيّن إلى أي حد يرى هذا الحجة في الإسلام، إن الإسلام ليس مجرّد دين بالمعنى الدين للكلمة، كما هو الحال عند المسيحيين، بل هو نمط للمجتمع[1].

والإسلام، أقرب إلى دين إبراهيم الخليل الذي تمثّله التوراة، من المسيحية، التي يبشّر بها الإنجيل. وجرى فقهاء الإسلام في تدارسهم عقائد ديانتهم على التمييز بين الإيمان والعبادات والإحسان، ويجمعها كلها لفظ دين[*] «إن الدين عند الله الإسلام»[2].

والقرآن بحسب إيمان المسلمين، كتاب سماوي بلا شك، وهو في الوقت نفسه ملتصق منذ بداية الوحي بالواقع، بحياة النبي محمد ومراحل دعوته، بإبلاغه كلام الله ذويه، ومن حوله، والأبعدين من المشركين، وأهل الكتاب بالرد على الخصوم بالتبشير والإنذار. وذلك تبعًا للظروف المتبدّلة وما رافقها من أحداث سياسية وعسكرية.

والتصاق القرآن المتين بالواقع يؤكّده أيضًا الدور الكبير الذي تلعبه منذ القديم السنّة في تفسير القرآن. والسنة هي تعاليم الإسلام كما عاشها محمد وطبّقها بحسب ما حفظته جماعة الصحابة والتابعين، ولم يتم تدوينها قبل نهاية القرن الثاني للهجرة أو الثامن للميلاد. فالله في القرآن لا يخاطب النبي وحده، بل يخاطب إلى جانبه

(1) جوزيف شاخت، كليفورد بوزورت: تراث الإسلام الجزء الأول، الطبعة الثالثة، مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة. الكويت.
- فيليب حتي تاريخ العرب المطوّل، الفصل التاسع، القرآن كتاب الله، ص 171 وما بعد.
- د. عبد اللطيف الطيباوي، محاضرات في تاريخ العرب والإسلام. 63 ـ 65، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت 1982.
- دومينيك سورديل: الإسلام. ترجمة الدكتور خليل الجر ص 32 ـ 33. المطبعة البوليسة. جونية 1977.

(*) دين كلمة فارسية الأصل. ولا علاقة لها بدين؛ بمعنى دينونة، آرامية الأصل.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، نشر كيرتون، الجزء ، . ص 27 لندن 1842.
- راجع المذاهب الإسلامية الخمسة، المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي، الجعفري.
- راجع القرآن والسنة «فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله ورسوله».
- د. محمود إسماعيل، تاريخ الفرق الإسلامية، ص 7 ـ 8، دار ابن زيدون، بيروت، 2003.

الكفّار، وأهل الكتاب والمؤمنين، وكلّ من هؤلاء المخاطبين يخاطب بدوره الله، أو هم يخاطبون بعضهم بعضًا، كما في حال الأنبياء وأقوامهم. ليس الله هو المتكلّم الوحيد المباشر في القرآن، ثمّة أيضًا متكلمون آخرون بعضهم ينطق بكلام الله، والبعض لا. هذا لا يعني أن القرآن ليس وحي الله، لكن وحي الله يحوي كلام البشر. وهكذا يبقى البشري في حوار مع الإلهي طوال مدة الوحي[1].

وبالنسبة للإيمان، يبدو القرآن شرعة منزلة دينية واجتماعية، وهذا ما يجعل للإسلام صفة قانونية صرفًا، تحدّد الشريعة في الدرجة الأولى، ولا تطبّق إلاّ على المؤمنين دون سواهم. وهذا الشكل الذي يتخّذ إعلان الإيمان، وهو ليس إقرارًا بسيطًا بل شهادة تُدخل نهائيًا كل من يؤدّيها في حظيرة المؤمنين، وينحصر محتواها في صيغة مركّزة «لا إله إلا الله محمد رسول الله»[2].

والإيمان هو الاعتقاد بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، لكن أول العقائد وأعظمها هي شهادة «لا إله إلا الله» وأدنى ما في الإيمان الإيقان بمنزلة الله العليا[3].

والواقع أن ما نسبته تسعين بالمئة من أصول الدين الإسلامي، يدور حول فكرة «الله»، والقضية هي في الدرجة الأولى قضية تسليم للقدرة الإلهية الفائقة دونما تفريق جوهري بين الإيمان والإسلام، على الرغم من أن الإيمان يرتكز على الاقتناع الباطن، والإسلام على الشهادة.

والصلاة في الإسلام لغةً الدعاء، وشرعًا أقوال وأفعال، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالسلام. اكتفى القرآن بذكرها من دون تفصيلها، وبيان هيئتها اعتمادًا على السنّة. وهي عمل سلوكي بعد الشهادتين، يستوي في أدائها كل مسلم بالغ عاقل. وهي:

---

(1) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، المقدّمة، الطبعة الثانية. ص 22. دار نشر جورج ألمز. هيلد سهايم - زوريخ - نيويورك، الطبعة الأولى، بيروت 2004.

(2) سورة الأعراف الآية 157.

(3) دومينيك سورديل، الإسلام ص 32.

- فيليب حتي، تاريخ العرب المطوّل ص 183.

1 - تعبير عن الشكر لله، والتوجّه إليه وحده بالسؤال.

2 - هي رابطة تجمع المسلمين - بسبب ما سُنّ فيها من الاجتماع اليومي خمس مرّات، والاسبوعي يوم الجمعة، والسنوي مرتين، في العيدين «الفطر والأضحى» ثم مرّة في الاجتماع الأكبر في الحج.

يتّجه المسلم في صلاته إلى الكعبة في مكة. وكان محمد في البدء يتجه إلى بيت المقدس. لكن ابتداء من السنة الثانية للهجرة وتحديدًا في شهر «رجب» وحسب الآية 144 من سورة البقرة، حيث جاء: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[1].

وليس المقصود من استقبال الكعبة عبادة عينها. بل المقصود بذلك وجه الله ومناجاته وحده: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2].

والصلاة في التراث الإسلامي هي حق أساسي من حقوق الإنسان، وإحدى مسؤولياته، بحكم مكانته المركزية في النظام الكوني. فالمسلم بشهادته «أن لا إله إلا الله» يقر تلك الحقيقة بأسرها تجلّيًا غير مباشر لها[3].

أما بالنسبة للعقيدة، فعلى الرغم من أنها لم تتخذ صيغة رسمية غير الشهادة، فقد حاول علماء الكلام أن يجمعوا عناصرها المبعثرة في القرآن وأن يعرضوها في مجموعات.

وفي علم الإلهيات القرآني، ليس محمد إلا بشرًا، لم يتم الله على يده من

(1) سورة البقرة الآية 144.

(2) سورة البقرة: 115. هود 116. الإسراء: 80 - 81. الروم: 16 - 17.

(3) موسوعة بهجة المعرفة، الصلاة في الإسلام ص 46 - 48.
- الموسوعة العربية الميسّرة، ص 1227.
- موسى مخول: الإسلام، الجامعة الأنطونية، المعهد الديني العالي، بعبدا 1998.
- فيليب حتي، تاريخ العرب المطوّل ص 186.

العجائب غير إعجاز القرآن. ودين محمد دين عملي صريح. وقلّما يشير القرآن إلى هدف عالٍ يصعب نواله. ويكاد أن يكون خلوًا من العقد اللاهوتية، وليس فيه أثر للأسرار الرمزية المقدّسة، أو مراتب الكهنوت، وأهم العقائد من وحدانية الله ورسالة الأنبياء، واليوم الآخر مأخوذة من الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[1].

والله في الإسلام واحد أزلي ليس كمثله شيء، وقادر على كل شيء. ويؤكّد القرآن هذه الوحدانية في آيات عدّة، لكنها تظهر بصورة أوضح في سورة التوحيد، التي كثيرًا ما اعتبرت أقدم السور: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[2].

ومصادر التشريع في الإسلام أربعة:

1 ـ القرآن: وهو المصدر الأول والأساس لأحكام الشريعة الإسلامية. يحتوي على 114 سورة، وعلى ستة آلاف وثلاثماية واثنتين وأربعين آية (6342). ومن يتحرّ القرآن يجد أن لسوره ترتيبًا سطحيًا، مبنيًا على نظام الطول والقصر. فالسور المكيّة، وهي تسعون، راجعة لعهد الجهاد في حياة النبي، وتمتاز بأنها قصيرة حادّة حماسية، ذات أسلوب ناري، مليئة بالمعاني النبوية، وتدور حول وحدانية الله وصفاته، وواجبات الإنسان الأدبية، وما ينتظره من ثواب وعقاب. أما السور المدنية فأربع وعشرون،

(1) سورة النساء: 136.
ـ أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى، الطبعة الثانية ص 12 وما يليها القاهرة 1324هـ.
ـ حنا الفاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية جـ 1 ص 376 دار الجيل بيروت 1982.
ـ دومينيك سورديه، الإسلام، ص 33.
(2) القرآن، سورة التوحيد الآية 1 ـ 2 ـ 3.

نحو ثلث القرآن حجمًا. ولقد نزلت في الدور الذي انتصر فيه النبي. وهي طويلة مفصّلة غنية بالمادة التشريعية. فيها وردت العقائد والسنن لأنظمة الصلاة والصوم والحج والأشهر الحرم. وفيها أيضًا تحريم لحم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلّ لغير الله كما جاء في سورة [البقرة: 173]، وأحكام تنظيم المال والحرب، وتطبيقها على شؤون الزكاة والجهاد والشرائع المدنية والجنائية. ومعظم هذه التشريعات واردة في سورة البقرة، وسورة النساء، وسورة المائدة[1].

وآيات القرآن بالنسبة للمسلم تتناول كل موضوعات الحياة الدنيا والآخرة. وأحكام القرآن أحكام كلية وقواعد عامة. يمكن للإنسان أن يستنبط منها أحكامًا جزئية صالحة لكل زمان ومكان. من هنا كانت أحكام القرآن أحكامًا قطعية لا تقبل التغيير والتعديل[2].

2 ـ السنة النبوية[3] وهي الأقوال والأحكام والأعمال الشرعية الصادرة عن النبي محمد، شرحًا وتفصيلاً لما جاء في القرآن. فهي إما تفريغ على قواعده، وإما شرحٌ كلّه وبَسْط لجمله. وإما وضع القاعدة عامة فمستمدة من أحكام جزئية، ومن قواعد كليّة القرآن.

3 ـ الإجماع: وهو إجماع علماء الشرع في زمن معيّن، وفي مكان معيّن، أو في كل زمان مضى على حكم شرعي في أمر من الأمور. إجمالاً يسترشد بالقواعد

---

(1) البيضاوي، جـ 2 ص 235.
ـ فيليب حتي، تاريخ العرب المطوّل، ص 172.
ـ بهجة المعرفة، المجموعة الثانية، الإنسان والمجتمع ص 114.
ـ دومينيك سورديه، الإسلام، ص 35.
ـ الوحي المحمدي ـ عز الدين للطباعة والنشر. الطبعة الثالثة بيروت 1986.

(2) حنا الفاخوري، د. خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء 2 ص 376، بيروت 1982.

(3) السنة النبوية: سنة الرسول أو الحديث، يتألف مما نسب إلى النبي من أقوال وأفعال، قد أُثِر ذكرها عن طريق الصحابة، بالسمع والنقل. وقد يشمل هذا الاسم تقاليد الأمة الإسلامية في أول عهدها، وسُمّي ما يخالفها بدعة. وأطلق اسم أهل السنة على المتمسّكين بها.

والمبادئ العامة المنصوص عنها في القرآن والسنة، وتطبيقاتها التفصيلية. وقد اعتمد هذا المصدر في الشريعة لأن الأمة لا تجتمع على خطأ.

4 ـ الاجتهاد: وهو الرأي الذي يصدر عن أي فرد من علماء الشريعة في زمان أو مكان، في حال غموض النصوص أو سكوتها، بالنسبة لموضوع معيّن، مسترشدًا في ذلك بقواعد القرآن والسنّة ومبادئهما العامة بالإجماع[1].

وموضوعات التشريع في الإسلام تنقسم إلى ثلاثة أقسام: هي الله، الكون، الإنسان.

1 ـ الله: ما دام الله هو الخالق الواحد، فقد أصبحت له حقوق على مخلوقاته، كما أصبح على هذه المخلوقات التزامات تجاه الخالق. وأول حقوق الله على المخلوقات هو الاعتقاد بوحدانيته، والتسبيح بحمده. ليس الإنسان فقط هو الملتزم بحق الله هذا عليه، وإنما الجماد والنبات والحيوان، كل يوحّده. أما الإنسان فمن حق الله عليه أن يشهد «أن لا إله إلا هو، وأن محمدًا عبده ورسوله».

2 ـ الإنسان: إذا كان لله حقوق على الإنسان والكائنات والكون، بيّنتها الشريعة فإن للإنسان على الإنسان حقوقًا والتزامات بيّنتها الشريعة أيضًا وهي:

أ ـ حق الإنسان على نفسه، وحق نفسه عليه.

ب ـ حق الإنسان على أفراد أسرته، وحق كل فرد من أفراد أسرته عليه.

جـ ـ حق الإنسان على المجتمع وحق المجتمع عليه.

---

(1) فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 176.
ـ محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هشام صالح، ص 283. دار الإنماء القومي، بيروت 1987.
حسين علي سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، ص 36، جامعة القديس يوسف، بيروت 1997.
ـ أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 332 دار الكتاب العربي، الطبعة الحادية عشرة، بيروت 1979.
ـ ابن خلدون: المقدمة، المجلد الأول، الطبعة الثانية ص 1295. دار الكتاب اللبناني. بيروت 1979.

3 ـ الكون: الكون بنظامه وخيراته خلق من أجل الإنسان، والإنسان بعقله وقلبه خلق من أجل التفكّر في الله وتوحيده[1].

وتستند الشريعة الإسلامية، وهي مجموعة الأنظمة الفقهية والدينية، التي يجب على المؤمنين التقيد بها في كل زمان ومكان، على القرآن، وهو الكتاب المنزل ذو القيمة المطلقة، غير أن بعض أحكامه، لا تنطبق إلاّ على وضع معين من أوضاع المجتمع الإسلامي. وقد وجد الفقهاء أنفسهم مجبرين أمام التطوّر السياسي على اللجوء إلى عناصر جديدة، إتمامًا لهذه الأحكام، لكن هذه العناصر تمثّل في نظرهم مضمون الوحي وترتبط بروحه، إما عن طريق السنّة، أو بواسطة القياس.

وتطبيق الشريعة الإسلامية يصطدم بعقبات مختلفة، منها: العادات المحليّة، والمعتقدات الشعبية، والظروف التاريخية، التي حملت الإسلام في أكثر الأحيان، على اتخاذ مواقف تلجأ في تبريرها إلى شتّى «الحيل». ويبدو هذا الفرق بين النظرية والواقع في الحياة الدينية بعد أن ظهر بوضوح في الحياتين العائلية والاجتماعية.

والحياة الدينية في الإسلام، تظل في الدرجة الأولى ذات طابع تعاقدي، وقد انتجت حياة خلقية في طبيعتها. ومفهوم الواجب الخلقي مفهوم غريب عن الإسلام، الذي لا يعرف إلاّ الواجبات القانونية، التي تفرض في الدرجة الأولى احترام «حقوق الله»، وهي الواجبات الأساسية، واحترام «حقوق الإنسان» وهذاهو القانون الجزائي. وبالنسبة إلى هذه القاعدة تقسم الأعمال البشرية إلى خمسة

(1) بهجة المعرفة: المجموعة الثانية، الإنسان والمجتمع، ص 116 ـ 117.

ـ دومينيك سورديل، الإسلام، الفصل الثالث، العقيد الإسلامية، الشريعة الإسلامية والحياة الاجتماعية، ص 55 وما بعد.

ـ تاريخ الحضارات العام، الجزء الثالث، القرون الوسطى. بإشراف موريسه كروزيه، منشورات عويدات، ص 131 ـ 133.

ـ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، منير بعلبكي، (محمد وتعاليمه). ص 68 وما بعد. دار العلم للملايين. بيروت 1998.

أقسام: الأعمال المباحة، والأعمال المندوبة، والأعمال المكروهة، والأعمال الواجبة، والأعمال الحرام[1].

ولأخبار القرآن التاريخية أمثلة تقابلها في التوراة، ومن رجال العهد القديم الذين وردت أسماؤهم في القرآن مرارًا: آدم، نوح، إبراهيم، إسماعيل، لوط، يوسف، موسى، طالوت، داوود، سليمان، أيوب، يونس. وفي السور المدنية يصبح إبراهيم حنيفًا، ومسلمًا في آل عمران، وهو سلف محمد الأمثل، والجد الروحي للإسلام في سورة النساء وآل عمران، ومؤسّس الكعبة في سورة البقرة[2]. وفي التوراة هو خليل الله[3]. كذلك هو في الإنجيل وأعمال الرسل[4].

ولا يذكر القرآن من أشخاص الإنجيل ذكرًا واضحًا إلا زكريا ويوحنا المعمدان «يحيى»، ويسوع «عيسى»، ومريم، والإسمان الأخيران يغلب ورودهما معًا. ومريم أم عيسى هي بنت عمران وأخت هارون في آن واحد. وإن أسماء شخصيات التوراة جاءت عن طريق السريانية لا العبرانية، وبعضها عن طريق اليونانية، مثل: إلياس، ويوسف[5].

أما العجائب التي ينسبها القرآن إلى عيسى، كالقول أنه: يكلّم الناس في

(1) دومينيك سورديل، نقلاً عن الأب عبد الجليل، الإسلام، ص 54.
- البيضاوي الجزء 2 ص 235، 309، 396. مطالع الأنظار على والع الأنوار. المطبعة الخيرية، القاهرة 1323هـ.
- كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 69 ـ 71.
- عبد الحميد العبادي، تاريخ العالم، المجلد الرابع ص 417. الناشر؛ السير جون. أ. هامرتن، ترجمة وزارة التربية والتعليم المصرية، دار الثقافة العامة، القاهرة، مصر.
- فيليب حتي، تاريخ العرب المطوّل، الفصل العاشر، ص 183 وما بعد.
- تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، ص 117 ـ 118.
- حسن الأمين: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ركائز التفكير الإسلامي، ص 95 ـ 98، المجلد الأول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ حارة حريك 2001.

(2) القرآن: سورة آل عمران الآية 60 ـ 61، سورة النساء، الآية 124. سورة البقرة الآية 118.

(3) أشعيا، 41:8، سفر الأخبار الثاني 7:20.

(4) رسالة يعقوب، 2:23. . . سورة آل عمران الآية 31 ـ 40.

(5) القرآن، سورة مريم، الآيات 16 ـ 29.

المهد[1]. وأنه خلق من الطين كهيئة الطير[2]، فهي تذكّرنا ببعض الخوارق التي تنسب إلى عيسى في الأناجيل «الأبوغرافية»، أي غير الموثوقة بالكامل والتي لم تأخذ بها الكنيسة المسيحية، وخصوصًا في إنجيل الطفولة[3]. وبلغ احترام المسلمين للقرآن وتكريمهم له مداه الأقصى، إذ شاعت فكرة بعد عصر النبي تقول أن القرآن غير مخلوق، ونرى أن هذه الفكرة صدى لنظرية الكلمة في إنجيل يوحنا «والكلمة كانت عند الله». لذلك، فالقرآن لا يمسّه إلا المطهرون، وهذه نظرية اللوغوس اليونانية[4].

ويقدّم الإسلام في نظام الملائكة مرتبةَ جبريل على سواه، وهو حامل الوحي[5]. وروح القدس[6]. والروح الأمين[7]. والخطيئة إما أن تكون خلقية أو شعائرية، على أن الشِّرْك أعظم الآثام عند الله، والله لا يغفر أن يشرك به آلهة أخرى ويغفر ما دون ذلك[8].

والراجح أن محمدًا لم يشمل أهل الكتاب، اليهود والنصارى والصابئة في عداد المشركين مع أن الغالبية العظمى من شارحي الآية الخامسة من «سورة البيّنة» يرون غير ذلك ﴿إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها﴾ «أولئك هم شرّ البريّة».

(1) القرآن، سورة آل عمران، الآيات 31 ـ 41.
(2) سورة آل عمران، الآية 43.
(3) فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 181.
(4) إنجيل يوحنا 1:1.
ـ سفر الأمثال، 8، 22، 3.
(5) سورة البقرة، الآية 91.
(6) سورة النحل، الية 106.
ـ سورة البقرة، الآية 81.
(7) سورة الشعراء، الآية 193.
(8) سورة النساء، الآيتان 51 و116.
ـ سورة العنكبوت: الآية 62 وما يليها.
ـ سورة الأنبياء: الآية 98.

ويرى «تيودور نولدكه»: أن اطلاع محمد على اليهودية والمسيحية كان جيّدًا إلى الحد الذي كان ممكنًا في عصره في مكة، وقد اعتمد على هذين الدينين إلى درجة أنه نادرًا ما توجد فكرة دينية في القرآن ليست مأخوذة عنهما. وكان يعلم أن للدينين كتبًا مقدّسة فدعا إلى اتباعهما «أهل الكتاب». ما عدا ذلك، كانت تصوّراته حول السياقات التاريخية في منتهى الغرابة، فقد توهّم أن اليهود والمسيحيين تلقّوا من الله الوحي نفسه، الذي تلقّاه هو، لكنهم حرّفوه. لهذا اعتقد بأن الله اختاره هو، النبي العربي ليقرأ نص الوحي القديم مرّة أخرى عن الألواح السماوية. وحالما تأكّد من رسالته الإلهية أوعز بتدوين الوحي كما أتاه.

ومنذ كان الإسلام بعدُ، في المهد، تم التركيز بوعي على خلق كتاب قدسي خاص به. هذا هو أحد معالم التصنّع والتبعية في هذا الدين، وإشارة إلى علاقات وثيقة تربط الإسلام بفرق عرفانية معيّنة. هذه الفرق يلامسها الإسلام أيضًا، في رجوعه إلى شخصية محدّدة، أسسته. ويختلف في ذلك اختلافًا عن اليهودية والمسيحية.

إن النظرية الحقيقية حول علاقة القرآن بالكتب المقدّسة الأقدم منه تقدم، كما يبدو على رأي محمد الصائب، بأن عالمه الفكري الديني والأخلاقي بأسره مأخوذ عن «ديني الكتاب». هذه النظرية جديدة، ويرى نولدكه أيضًا أن هذا الحكم كان على الأرجح سيتغيّر لو أن الآثار الأصلية التي خلّفتها المسيحية في القرون الأولى وصلت بشكل أفضل من الشكل الذي وصلت إليه حتى الآن[1].

وأول من جمع القرآن كله في الصحف مرتّب الآيات هو الخليفة أبو بكر الصديق. وتمّ ذلك كله خلال سنة واحدة تقريبًا. وقد ظلّت هذه الصحف عند أبي بكر حتى وفاته. ثم صارت إلى الخليفة عمر بن الخطّاب، وظلّت عنده حتى وفاته أيضًا، ثم صارت إلى حفصة بنت عمر لا إلى الخليفة الثالث عثمان بن عفّان.

(1) تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، الفصل السابع، القرآن المحمدي في علاقته بالكتب المقدّسة المسيحية واليهودية صفحة 342 وما بعد.

ـ راجع أيضًا. الأب يوسف درّة الحداد، القرآن دعوة نصرانية، منشورات المكتبة البولسية جونية ـ لبنان.

ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 202.

لكن المرحلة التالية لجمع القرآن بصورته النهائية الكاملة، تمّت على عهد الخليفة عثمان بن عفّان، عندما ترامت إليه أنباء على اختلاف المسلمين في قراءة القرآن في بعض الأقاليم والأمصار. ورأى أن يتدارك الأمر قبل استفحاله بحيث أن مصاحف أخرى مشهورة قد عرفت إلى جانب صحف حفصة في الممتد منذ وفاة محمد، حتى جمع عثمان الناس على مصحف واحد. وجدير بالذكر أن تلك المصاحف الفردية فقدت ولم تصلنا.

وقد أمر عثمان زيد بن ثابت الأنصاري، وعبد اللّه بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف سنة خمس وعشرين للهجرة. وإنما أمرهم عثمان أن ينسخوا منَ صحف حفصة زوجة محمد، مع أنهم كانوا حفاظًا للقرآن في صدورهم. ولما أعيدت صحف حفصة إليها بعد نسخها، ظلت عندها حتى توفيت فأخذها مروان بن الحكم وأحرقها، وقال مدافعًا عن وجهة نظره: «إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف الإمام، فخشيت إن طال بالناس زمان، أن يرتاب في شأن هذا المصحف مُرتاب[1].

وتذكر مصادر شيعية أن عثمان حذف العديد من السور التي كانت في القرآن.

(1) بهجة المعرفة، الكتاب الثاني، الإنسان والمجتمع ص 119 ـ 121.
ـ الموسوعة العربية الميسّرة، إشراف محمد شفيق غربال ص 1373 ـ 1374، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة.
ـ تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج تامر، ص 20 ـ 21 و237 وما بعد، لايبسغ 1909 ـ 1938.
ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، ص 242 دار صادر بيروت 1958.
ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ 3. تحقيق ساشو Sachau ص 202.
ـ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المجلد الأول، مراجعة نوّاف الجرّاح، الطبعة الثانية، خطبة الكتاب ص 1 وما بعد. دار صادر بيروت 2005.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، الجزء 2 ص 276 ـ 277، دار صادر بيروت 1963.
ـ البلاذري: فتوح البلدان، الطبعة الأولى، ص 472، القاهرة 1951.
ـ صور من صفحات النسخ القرآنية، بهجة المعرفة. المجموعة الثانية ص 118 ـ 119 ـ 120 ـ 121، رقم 1 ـ 2 ـ 3 ـ 4 ـ 5.

ومن هذه السور سورة «النورين». وانتقد أتباع «الميمونية» من الخوارج أن تكون سورة يوسف جزءًا من القرآن، إذ لا يليق به أن يتضمّن قصة حب[1].

أما الاعتراضات التي وجهّها الشيعة، ضد النص الرسمي للقرآن، فهي أكثر من ذلك عددًا وتنوّعًا. وهي لا تتناول فقط وضع سور بأسرها أو حذفها، بل أيضًا آيات وكلمات مفردة. وبينما رأت الفرق الأخرى أن الأجزاء التي تنتقدها دخلت إلى النص صدفه، أو بسبب غلط ارتكبه الجامعون، لم ير الشيعة وراء ذلك إلا الانحياز وعدم الدقّة. وقد رموا أبا بكر وعثمان بتهمة تعديل هذه المواضيع أو حذفها مهما كان عددها كبيرًا. وهم يضيفون إلى ذلك أن كل المواضيع التي فقدت بحسب التراث السّني، إنما كانت تتناول الخليفة عليًا بن أبي طالب. وتعتبر الشيعة مصحف عثمان كتابًا مقدّسًا وتستعمله حتى يومنا هذا، بصرف النظر عن كل التهم التي قُذف بها.

وبحسب ما أفاد كتّاب القرن الرابع للهجرة، يطال التحريف حوالى خمسمئة موضع قرآني، لكن البعض من الباحثين في هذا الشأن يشكّون في هذا العدد، ومنهم تيودور نولدكه وأحمد أمين، والزنجاني وغيرهم... وهناك معلومات عن ثغرات في مصحف عثمان، نصها مجهول، أو على الأقل لم يبلّغ من بين السور التي كان طولها في الأصل يفوق بكثير طولها الحالي.

ومنها: سورة النور 24 آية، كانت تضم ما يزيد على 100 آية. وسورة الحجر 15 آية، كانت تزيد على 190 آية وسورة الأحزاب، وسورة الفرقان، وسورة البيّنة.

أما القراءات المختلفة التي ذكرها الشيعة وعارضوا بها، بوصفها قراءات

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد رشيد كيلاني، ص 143 ـ 145. دار صعب: بيروت 1986.
ـ أبو عبد الله البزنجاني: تاريخ القرآن، ص65 وما بعد. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1969.

أصيلة، والنصوص التي اعتبروا أن أبا بكر وعثمان قد حرّفاها، فتتناول عليًا والأئمة[1].

سورة النورين:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

1 ـ يا أيها الذين آمنوا، آمنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم. 2 ـ نوران بعضهما من بعض وإنّا لسميع عليم. 3 ـ إن الذين يوفون بعهد الله ورسوله في آيات لهم جنات نعيم. 4 ـ والذين كفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يُقذفون في الجحيم. 5 ـ ظلموا أنفسهم وعصوا لوصيّ الرسول أولئك يُسقون من حميم. 6 ـ إن الله الذي نوّر السموات والأرض بما شاء واصطفى الملائكة والرسل وجعل من المؤمنين. 7 ـ أولائك من خلقه يفعل الله ما يشاء لا إله إلا هو الرحمٰن الرحيم. 8 ـ قد مكر الذين من قبلهم برسلهم فأخذتهم بمكرهم إنّ أخذي شديد أليم. 9 ـ إن الله قد أهلك عادًا وثمودًا بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرة فلا تتقون. 10 ـ وفرعون بما طغى على موسى وأخيه هارون أغرقته ومن تبعه أجمعين ليكون لكم آية وإن أكثركم فاسقون. 11 ـ إن الله يجمعهم يوم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يسألون. 12 ـ إن الجحيم مأواهم وإن الله عليم حكيم. 13 ـ يا أيها الرسول بلّغ إنذاري فسوف يعملون. 14 ـ قد خسر الذين كانوا عن آياتي وحكمتي مُعرِضون. 15 ـ مثل الذين يوفون بعهدك أني جزيتُهم جنّات نعيم. 16 ـ إن الله لذو مغفرة وأجر عظيم. 17 ـ وإنّ عليًا لمن المتّقين. 18 ـ وإنّا لنوفيه حقه يوم الدين. 19 ـ وما نحن عن ظلمه بغافلين. 20 ـ وكرّمناه على أهلك أجمعين. 21 ـ وإنه وذريته لصابرون. 22 ـ وإن عدوّهم إمام المجرمين. 23 ـ قل للذين كفروا بعدما آمنوا طلبتم الحيوة الدنيا

(1) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 1 و119.
ـ ابن حزم جـ 1 ص 62.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1 ص 143 و145.
ـ تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 323 ـ 324.

واستعجلتم بها ونسيتم ما وعدكم الله ورسوله ونقضتم العهود بعد توكيدها وقد ضربنا لكم الأمثال لعلكم تهتدون. 24 ـ يا أيها الرسول قد أنزلنا إليك آيات بيّنات فيها من يتوفّه مؤمنًا ومن يتولّه من بعدك يظهرون. 25 ـ فاعرض عنهم إنهم معرضون. 26 ـ إنّا لهم محضرون في يوم لا يغني عنهم شيء ولا هم يرحمون. 27 ـ إن لهم في جهنم مقامًا عنه لا يعدلون. 28 ـ فسبّح باسم ربّك وكن من الساجدين. 29 ـ ولقد أرسلنا موسى وهارون بما استُخلف فبغوا هارون فصبرٌ جميل فجعلنا منهم القردة والخنازير ولعنّاهم يوم يُبعثون. 30 ـ فاصبر فسوف يبلون. 31 ـ ولقد أتينا بك الحكم كالذين من قبلِك من المرسلين. 32 ـ وجعلنا لك منهم وصيًا لعلهم يرجعون. 33 ـ ومن يتولّى عن أمري فإني مرجعه فليتمتعوا بكفرهم قليلاً فلا تسأل عن الناكثين. 34 ـ يا أيها الرسول قد جعلنا لك في أعناق الذين آمنوا عهدًا فخذه وكن من الشاكرين. 35 ـ إن عليًا قانتًا بالليل ساجدًا يحذر الآخرة ويرجو ثواب ربّه قل هل يستوي الذي ظلموا وهم بعذابي يعلمون. 36 ـ سيجعل الأغلال في أعناقهم وهم على أعمالهم يندمون. 37 ـ إنا بشرناك بذرية الصالحين. 38 ـ وأنهم لأمرنا لا يخلفون. 39 ـ فعليهم مني صلوة ورحمة أحياءً وأمواتًا ويوم يبعثون 40 ـ وعلى الذين يبغون عليهم من بعدك غضبي إنهم قوم سوء خاسرين. 41 ـ وعلى الذين سلكوا مسلكهم مني رحمة وهم في الغرفات آمنون. 42 ـ والحمد لله رب العالمين آمين[1].

---

(1) يرى تيودور نودلكه، في كتابه تاريخ القرآن ص 331، إن هذه السورة تترك بلا ريب انطباعًا قرآنيًا. إذ يرد معظم الجمل والعبارات حرفيًا، أو باختلافات يسيرة في القرآن الحالي. ولكن رغم نقاط الاتفاق يرى نولدكه أيضًا ومعه بعض الباحثين، ومنهم المستشرق الفرنسي «غارسين دي تاسّي Garcin de Tassy». الذي نقل نص هذه السورة إلى أوروبا متبعًا الكتاب الفارسي «دابستاني مذاهب»، الذي ألّفه «محسن الغاني» الذي عاش في منتصف القرن السابع عشر: «إن القرآن مفعم بالإعادات، ويتضمّن مقاطع تظهر وكأنها جمعت من جمل مبعثرة في قطع أخرى. هذه الآراء إذاً ليست واضحة ولا تسمح بأي استنتاج أكيد. ويعارض الغالبية العظمى من نقاط الإتفاق عدد غير يسير من نقاط الاختلاف: القاموسية، والأسلوبية، والمضمونية.

ويرى الباحث التركي «كاظم بغ» أن هذه السورة هي أثر أصيل حول تراث الإمامية، ولم يعثر لدى أي كاتب قبل القرن السادس عشر ذكر للنورين كعنوان سورة، ولم يظهر اسم النورين لقبًا لمحمد وعلي إلا ابتداءً من القرن الرابع عشر، وبالتالي اعتبرها من الوضع الشيعي.

الفصل الثاني

التفسير والحديث في الإسلام

في القرآن آيات واضحة الدلالة، وهي أصل الكتاب المعتمد عليه في الأحكام، وفيه آيات لا تفهم معانيها كأوائل السور. والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضًا في الحسن والصدق. وبعض المفسّرين يزيغون عن الحق في تفسيره لجهلهم، بوقوعهم في الشبهات واللبس. والله وحده يعلم تفسيره وكذلك الثابتون الممكّنون في العلم[1]. هذا ما انتهى إليه المفسِّران الجلالان، محاولَيْن رفع التعارض ما بين الآيات المحكمة والمتشابهة لجهة التأكيد المطلق على صدق القرآن[2].

(1) التفسير علم يقصد به فهم القرآن وبيان معانيه واستخراج أحكامه ومعرفة مراميه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والصرف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات. ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ. ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعوّل عليه ويرجع إليه في معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها وسياقه، وظاهره وباطنه، ومحكمه، ومتشابهه وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم ويدقّ عنه الفهم.
- السيوطي: جلال الدين السيوطي الشافعي، الاتقان في علوم القرآن جـ 2 ص 174 دار الفكر، بيروت 1979.
- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد اللّه الزركشي، البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.
- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: الطبعة الثالثة، دار الكتب المصرية 1967.
- الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، جـ 1 صفحة 9 دار المعرفة بيروت 1978.
- تفسير الجلالين، ص 72.

(2) حسين علي سعد، إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة ص 34.

والواضح أن النص القرآني على النحو الذي استقر عليه هو عمل بشري، دوّن وانتظمت سوره وآياته على ما دوّن الصحابة أو حفظوا. والتقليد الإسلامي، إجماعًا تواضَعَ على تصديق ما في مصحف عثمان. فالله الواحد لا يصدر عنه إلا كتاب واحد، والوحدوية هي حدّ من حدود القرآن[1].

وبعد مصحف عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث، لم تعد ثمّة حاجة للاختلاف حول النص مقروءًا ومكتوبًا. وظهر المصحف في تاريخ المسلمين أو «المدوّنة النصيّة»، وتمّ الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه، وتثبيت النص بشكل لا يتغيّر أبدًا[2].

ولعلّ التفاسير على اختلافها مذ كانت إلى أيامنا هذه، هي أبرز عمليات التاريخ الأرضي للكتاب، وهي ملحق كنصوص ثابتة بالنص الأصلي. وتثير الشك؛ أولاً بسبب كثرتها، وثانيًا بسبب اختلافها، وثالثًا اعتمادها على التأويل[*][3] وعدّة المفسّر أو الكاشف عن ذلك، هي معرفة علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البلاغة، ومعاني الحروف وأصول الفقه، وعلم القراءات، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ. فمعرفة هذه العلوم والفنون هي من أولويات هذا العمل وضرورياته[4].

وقد سلك المفسّرون على أساس من هذه الشروط متبعين طريقين في تفسيراتهم:

---

(1) محمد عبده: الأعمال الكاملة في تفسير القرآن، الجزء 5 ص 11 وما بعد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1973.
- ابن خلدون: المقدمة، ص 782.
- أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 195.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح ص 85 دار الساقي. الطبعة الثانية.

(3) حسين علي سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية، ص 36.

(*) التأويل، هو إرجاع الكلام إلى ما يحتمله المعنى وتأويله به عن دليل سوّغ صرف اللفظ عن المعنى الراجع أي المعنى المرجوح.

(4) سمير المجذوب: تفسير غرائب القرآن، ص 15 جامعة القديس يوسف، بيروت.

1 - التفسير بالنقل، وهو ما يتعلّق بالرواية، عرف بالاصطلاح بكلمة «التفسير».

2 - التفسير بالرأي، وهو ما يتعلّق بالدراية، واصطلح عليه بعبارة «التأويل».

قال الزركشي: «وكان السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل، التمييز بين المنقول والمستنبط ليحيل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط»[1].

فأول أشهر المفسرين اللامعين في عصر الصحابة والتابعين هم: علي بن أبي طالب، وعبد اللّه بن عبّاس، وعبد اللّه بن مسعود، وأبيّ بن كعب، ويليهم زيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد اللّه بن الزبير. وإن قرب عهد هؤلاء المفسّرين من عهد الرسالة جعلهم، على الأرجح، أقرب إلى فهم الآيات ومدلولاتها. وقد كان التفسير الأول متأثّرًا بمعطيات البيئة اللغوية والفكرية والأدبية المعروفة حينذاك، والتي يعبّر الأدب الجاهلي خير تعبير عنها. ولم يزل ذلك متناقلاً بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علومًا، ودوّنت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين. وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثالهم من المفسّرين. فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار[2].

يقول محمد أركون: «مع التفسير إذًا ننتقل من النص إلى التناص، فالنص الأصلي استحال بقوّة البصيرة البشرية إلى نصوص متداخلة. فمن حقنا بعد أن نتساءل «ماذا بقي من الإلهي بعدما هبط إلى الأرض، وتنازعته أدمغة الإنسان، وهل يتطابق القدسي مع الأنسي في النص الثابت[3]:

ذلك لأن الوحي الإلهي، هو الفعل الذي يكشف به الله للإنسان عن الحقائق

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت.
- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن جـ 2 ص 234، دار المعرفة بيروت 1981.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص876.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ص 101 وما بعد.

التي تجاوز عقله البشري، ومجاله، والوحي في اصطلاح الشريعة هو كلام الله المنزل[1].

وهكذا حاول المسلمون وضع قواعد للتثبّت من صحة الأحاديث المنسوبة إلى النبي. فلم يكونوا يقبلون قولاً أو فعلًا رواه الرواة ما لم يخضعوه إلى النقد الداخلي والخارجي. فظهر الإسناد والمتنى. ولهذا السبب تعرّض الحديث للبحث عنه بشكل منقطع النظير في كل الأمصار بعد موت النبي، وذلك من أجل جمعة وتثبيته كتابًا، كما حصل للقرآن[2].

ومن المعلوم أن مجموعات الحديث الكبرى المعتبرة صحيحة، لم تكتب إلا في نهاية القرن التاسع للميلاد؛ أي في القرن الثالث الهجري، وذلك بعد وفاة النبي محمد بزمن طويل وقد ألّف في هذا السياق، في هذا القرن.

1 ـ البخاري: أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل 809 ـ 869م. الواضع الحقيقي لعلم الحديث، ولد ببخارى من أب مُحدِّث. بدأ حفظ الحديث وهو في العاشرة من عمره. وحفظ منه الكثير ولمّا يبلغ السادسة عشرة بعدُ. اسْتَنّ في جمعه سنّة جديدة. رحل إلى الأقطار والأمصار في طلب الرواة والحفّاظ. قضى 16 عامًا، زار فيها مصر والشام والحجاز والعراق. ميّز بين

(1) د. جميل صليبا. المعجم الفلسفي، مادة وحي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1994.
(2) حسين علي سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية المعاصرة ص 40.
ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص 101.
ـ فيليب حتي، تاريخ العرب المطوّل ص 460.
ـ أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ 2 ص 109 ـ 110، دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الثالثة 1954.
ـ تيودور نولدكه، تاريخ القرآن ص 377.
ـ د. عبد اللطيف الطيباوي، محاضرات في تاريخ العرب والإسلام، الفصل الرابع رقم 2، ص 68 وما بعد. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1982.
ـ عبد اللّه طالب جبر الوحيدي، موازنة بين التفسير الصوفي والتفسير السني، ص 26، جامعة القديس يوسف بيروت 1991.

الحديث الصحيح والضعيف. وضع كتابه «الجامع الصحيح في ست عشرة سنة، محاولاً الاقتصار على الأحاديث الصحيحة، التي يتّصل سندها من الراوي إلى النبي. وكل راوٍ عَدْلٌ ضابطٌ، هذه هي شروط البخاري. ويشتمل الكتاب على 7397 حديثًا متّصلاً بالمكرر ـ 2762، بحذف المكرر. وينقسم إلى 97 كتابًا بحسب الموضوعات الفقهية.

تحت كل كتاب أبواب فيه سيرةٌ وفِقْه. يعدّه البعض أصحّ كتب الحديث وإن جرّح بعضُ رواته أشهر شروحه[1].

2 ـ مسلم: هو أبو الحسن الحجاج القشري، ولد بنيسابور في بلاد فارس سنة 817 وتوفي سنة 857م، رحل إلى العراق والحجاز والشام ومصر، وتردّد على بغداد وحدّث فيها. وضع عدة كتب في الفقه والحديث عرف منها: «الصحيح».

يشتمل صحيح مسلم على 7275 حديثًا بالمكرر وأربعة آلاف بحذف المكرّر. وكثرت عناية علماء المغرب الإسلامي بصحيح مسلم. وأجمعوا على تفضيله على كتاب البخاري. وأملى الإمام «المارزي» من فقهاء المذهب المالكي عليه شرحًا وسمّاه «المعلم بفوائد مسلم». ثم أكمله القاضي «عيّاض» من بعده وتمّمه، وسماه «إكمال المعلم» وتلاهما «محي الدين النووي» بشرح المستوفي ما في الكتابين وزاد عليهما[2].

---

(1) راجع: ابن حجر، إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري.
ـ الموسوعة العربية الميسّرة حرف الباء ص 331.
ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 467 ـ 468.
ـ الجامع الصحيح في 8 مجلدات، مطبعة بولاق، مصر 1292هـ.

(2) الموسوعة العربية الميسّرة حرف الميم ص 1701.
ـ عبد اللّه طالب جبر الوحيدي: موازنة بين التفسير الصوفي والتفسير السّني جامعة القديس يوسف، بيروت 1991.
ـ سليمان حمد محمد عبد الرزاق. نظام الحكم في الإسلام، هل هو الخلافة، الجامعة اليسوعية، بيروت 1990، المقدمة، ص 9 وما بعد.

3 ـ ابن ماجه: أبو عبيد محمد بن يزيد 822 ـ 870م. أحد أعلام المحدّثين. رحل إلى العراق والشام ومصر. كتب في التفسير والتاريخ والحديث.. أشهر كتبه «السنن».

4 ـ أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني 817 ـ 888م. رحل في طلب الحديث، شأن رجال القرن الثالث الهجري، تتلمذ في بغداد لابن حنبل. واستقر في البصرة، أهم كتبه «السنن». وهو نهج جديد غير صحيحي البخاري ومسلم يقتصر على أحاديث الأحكام، ولا يتشدّد في الرواية والرواة تشدد الصحيحين. تقبل رواية من لا يطعن فيه. وقد يعلّق على الحديث. انتشر في حياة صاحبه، وتحوّل عليه أهل العراق ومصر وبلاد المغرب[1].

5 ـ الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى 815 ـ 892م. ولد ضريرًا بترمذ قرب بلخ. تفرغ لجمع الحديث فرحل في طلبه إلى خراسان والعراق والحجاز. أهم كتبه «العلل في بيان عيوب الرواية، والسنن في الحديث»، و«جامع الترمذي». لأنه يقتصر على أحاديث الأحكام. يطيل في ذكر مناقب «علي بن أبي طالب»[2].

6 ـ النسائي: أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب 830 ـ 915. أحد أصحاب كتب الحديث السنّة. ولد في «نسا» بخراسان. رحل في طلب الحديث، أقام في مصر، ثم انتقل إلى الشام، ودفن بمكّة. أخذ عن أئمة الحديث بالحجاز والعراق والجزيرة ومصر والشام، كإسحق بن راهويه، وأبي داود،

(1) الموسوعة، العربية الميسّرة، حرف الألف ص 25.
ـ حسين علي سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية الحديثة، ص 42.
ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص 121 وما بعد.
ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل ص 468.

(2) الموسوعة العربية الميسّرة حرف التاء ص 506.
ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل ص 468.
ـ دومينيك سورديل: الإسلام، ص 33 وما بعد.
ـ حسين علي سعد إشكاليات الأصولية الإسلامية ص 42.

الساجستاني، أغلب كتبه في الحديث، وأهمها «السنن». وهو مقسّم تقسيمًا موضوعيًا إلى 51 قسمًا، تحت كل قسم أبواب، شرحه جلال الدين السيوطي.

أما التفسير الصوفي، الذي لا يخرج كثيرًا عن دائرة منهجية التفسير عند أهل السنة والجماعة، فيعرضون آراءهم بطريقة الإشارة بعد سرد أقوال أهل التفسير بالمنقول المأثور. وقد عرف هذا النوع من تفسيراتهم بالتفسير الإشاري، وهذا التفسير الإشاري لا يعتبر أصلاً في التفسير عندهم، فقد أجمعوا على أن المراد هو التفسير الظاهري الشرعي وليس الإشاري.

وظلّت هذه التفسيرات محتفظة بصبغتها العقلية واللغوية والنصوص الدينية ردحًا من الزمن. واستقر الأمر على ذلك إلى أن ظهرت المذاهب المتنوعة والفرق المختلفة في الإسلام. وبدأت عملية الانتصار كلٌ لمذهبه، أو حزبه، أو فرقته، والدفاع عمّا يعتقدون. وكان القرآن حجّتهم الأولى، وهدفهم الذي يقصدون إليه. فبدأ كل فريق يبحث فيه ليجد ما يقوّي رأيه. ويعتبر أهل السنة أنه من هنا بدأ الخروج من دائرة الرأي المحمود إلى بؤرة الرأي المرفوض.

ويفرق المتصوفة بين الفرقان[1] والقرآن فيقولون:

«القرآن: هو كلام الله القديم. والفرقان، كلام أنزله الله على عبده محمد. ويرون أن الهوّة واسعة المدى بين القرآن من حيث هو كلام الله القديم، وبين الفرقان من حيث كونه كلام أنزله الله على محمد. فالقديم معجوز عنه تمامًا، ولا

(1) كلمة سريانية في السريانية الغربية فرقوند، وفي السريانية الشرقية فرقانا أي الخلاص. وفاروقو أو فاروقاً معناه المخلص. الفرقان؛ القرآن وهو مصدر في الأصل، وكل ما فَرَقَ بين الحق والباطل والنصر والبرهان، والصبح والسحر، والصبيان والتوراة وانفراق البحر. ومنه في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ أي انفراق البحر. وقال في التعريفات «الفرقان» هو العلم التفصيلي الفارق بين الحق والباطل. ويوم الفرقان يوم بدر. ومنه في سورة الأنفال: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ﴾ بطرس البستاني: محيط المحيط ص 687 العمود الثاني، مكتبة لبنان، بيروت 1983.

يمكن القرب منه بالعقل ولا بالوهم، ولا بأي نوع من المدارك البشرية والقرآن المكتوب المقروء في المصحف كلام باللغة العربية الفصحى، له مميّزات وخصائص من الإعجاز والشرف، معلومة عند أولي النظر، ومع ذلك فهو مفهوم للجميع[1].

كما يقولون بين الفرقان والقرآن محمد. ومحمد في نظر بعض المتصوّفة شخصية لها طرفان، الأول: نزولاً، فهو الطرف القريب لنا وهو البشرية.

الثاني: صعودًا، فهو الطرف البعيد عن مداركنا، وهو طور القابلية لتلقّي الوحي المباشر.

والفرقان هو منتهى علم البشر من غير الأنبياء، الذي ترجم إلى كلمات عربية مبيّنة لها ما لها من أسرار الجمال والإعجاز. أما بين ذلك وبين تَنَزُّل الكتاب على محمد، فلم يدركه مدرك إلى الآن[2]. أما القرآن فهو الجمعية الكبرى للعلم الإلهي الأقدسي، الذي لم نعلم له كنهًا ولا صفة ولا كيفية[3].

وعليه فالناظر إلى الصوفية يرى أن الصوفية تستقي علومها من منابع الفيض والمعرفة والإشراق والوهب، والإلهام، والعلم اللدني والاستنباط، كما بنوا أسس تفسيراتهم الإشارية والباطنية على قاعدة أساسية، وهي فكرة القول بأن لكل آية ظهر وبطن[4].

(1) الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيّب (تحقيق سيد أحمد صقر)، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة 1971.
- القرطبي: تفسير القرطبي، الجزء 1 ص 63.
- الطبري: تفسير الطبري، جـ 1 ص 61 ـ 70.
- الزمخشري: تفسير الكاشف جـ 1 ص 6 ـ 8.
- عبد اللّه طالب جبر الوحيدي: موازنة بين التفسير السني والتفسير الصوفي، ص 117.

(2) صدر الدين القوني: التفسير الصوفي للقرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا. مطبعة دار التأليف بالمالية مصر 1969.

(3) عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات صوفية ص 12 و99، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1977، بيروت.

(4) التستري: أبي محمد سهل بن عبد اللّه: ص 3 و7، مطبعة السعادة، مصر 1326هـ.

واعتبر الصوفية تلاوة القرآن ضربًا من العبادة لأن لهم في تلاوة القرآن أغراضًا تتحقق فيها العبادة بمعناها الصحيح. وأهم أغراض التلاوة عندهم الحضور التام بالقلب في الحضرة الإلهية، ومناجاة الله بكلامه، والخضوع التام للأمر والنهي، وإيقاف العبد نفسَه في موقف المخاطَب لكل آية[1].

وقد ارتكز رجال علم التصوف في تفسيراتهم على أن علم الشريعة ظاهر وباطن. ومنذ أن تحوّل الزهد في أخريات القرن الثاني للهجرة إلى تصوّف، ولد في الإسلام علم جديد مقابل علم الفقه، وبعبارة أدق، انقسم علم الشريعة إلى قسمين:

1 ـ علم الفقه الذي يبحث في الأحكام التي تجري في الجوارح.

2 ـ علم التصوّف الذي يبحث في باطن الشريعة وتفهّم أسرارها.

تلك التفسيرات التي تناولت مواضيع متفرّقة. وكلها دعم، على أن العلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، بل الشريعة ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن. وقد وصل التفسير الصوفي في نتاج أدبي غزير المادة، إلى كلمة مسموعة، تبعًا لاضطراد بناء المذهب الصوفي وتكوينه، تارة في براهين من القرآن، تساق للاستدلال على نقاط تعليمية صوفية متفرّقة، وتارة أخرى في كتب منهجية للتفسير، تتناول القرآن من مبدئه إلى منتهاه تناولاً متتالي الحلقات.

وعليه، فإن التفسير الصوفي نشأ بالرواية جنبًا إلى جنب مع نشوء الحركة الصوفية، وتطوّر بتطوّرها، حيث كان القوم يتناقلون ما يسمعونه من مشايخهم في التفسير وغيره في ما بينهم قبل عصر التدوين مُشافهة. وكان حظ السماع عندهم عظيمًا وأساسيًا في هذه الفترة وهذا الباب، ثم صار علمًا مدوّنًا:

---

(1) أبو العلاء عفيفي: التصوّف الثورة الروحية في الإسلام. دار المعارف، الطبعة الأولى 1963. مصر.
ـ عبّاس منصور السكسكي الحنبلي: البرهان في معرفة أهل الأديان، تحقيق خليل إبراهيم الحاج، ص 64 ـ 65. دار التراث العربي، بيروت 1980.
ـ ابن عربي: الفتوحات المكية جـ 1. ص 280. منشورات مكتبة صادر، بيروت 2007.
ـ أبو العلاء عفيفي: التصوّف الثورة الروحية في الإسلام ص 90.

ويقول ابن خلدون في مقدمته في هذا الصدد «. . . وصار علم التصوّف في الملّة علمًا مدوّنًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دوّنت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك[1].

وقد تأخرت فترة تدوين هذا العلم لاعتماد مشايخهم على معارفهم ومستنبطاتهم الخاصة بهم. قال السراج: «وللصوفية أيضًا تخصيص من طبقات أهل العلم، باستعمال آيات من كتاب الله تعالى مَتْلوَّة. . . وليس لغير الصوفية من أولي القائمين بالقسط في ذلك نصيب غير الإقرار به، والإيمان بأنه حق، وذلك مثل حقائق التوبة وصفاتها، ودرجات التائبين، وحقائقهم، ودقائق الورع وأحوال الورعين، وطبقات المتوكلين، ومقامات الراضين»[2].

وكثيرًا ما يعيب أهل التصوّف على أهل الظاهر قولهم في علومهم، حدثني فلان عن فلان، لأنهم لا يرون إلاّ حديث القلب عن الرب مباشرة. وفي مثل ذلك يقول محيي الدين بن عربي في فتوحاته: «شتّان بين مؤلّف يقول حدّثني فلان رحمه الله عن فلان، وبين من يقول: حدثني ربي عن ربي، أي حدّثني ربي عن نفسه»[3].

وفي القرن الخامس للهجرة ظهر الغزالي فزوّدنا بأشهر كتبه في هذا المجال، وهو كتاب «إحياء علوم الدين». وقد بنى كتابه هذا على أساس الجمع بين علم الباطن وعلم الظاهر، وقسّم الظاهر إلى قسمين: معاملة بين العبد وبين الله،

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص 469.

(2) أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص 31، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور.
- القونوي: أبو المعالي صدر الدين القونوي، التفسير الصوفي للقرآن ص 22. مطبعة دار التأليف مصر 1969.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكيّة جـ 1 ص 57.
- ابن خلدون، المقدمة، ص 469.
- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوّف، ص 3. دار الكتاب العربي بيروت لبنان. بدون طبعة وسنة.

ومعاملة بين العبد وبين الخالق. والباطن أيضًا قسمان: ما يجب تزكية القلب عنه من الصفات المذمومة، وما يجب تحلية القلب به من الصفات المحمودة.

قال الغزالي في مقدّمة الكتاب: «اعلمْ أن علوم المعاملة التي يُتقَرّب بها إلى الله تعالى تنقسم إلى ظاهرة وباطنة»[1].

إن كتب التفسير الصوفي التي وصلت إلينا قليلة جدًا إذا ما قيست بكتب التفسير السني. وربما كان سبب تلك القلة:

1 ـ قلة كتب التفسير الصوفي التي دوّنت أصلاً لأسباب خاصة تتعلق بالصوفية أنفسهم.

2 ـ رفض البعض لمثل هذه التفاسير ومحاربتها بضراوة محاربة صارمة، حيث اعتبروها غير موافقة وما جاءت به الشريعة الإسلامية، فمثلاً نرى ابن الجوزي يقول في وصفه لهذه التصانيف: «وجمهور هذه التصانيف، التي صنّفت لهم، لا تستند إلى أصل، وإنما هي واقعات تلقّفها بعضهم عن بعض ودونوها، وقد سمّوها بالعلم الباطن والحديث»[2].

ومن أهم كتب التفسير الصوفي التي وصلت إلينا:

1 ـ تفسير القرآن العظيم: لأبي محمد سهل بن عبد اللّه بن يونسْ بن عيسى التستري.

2 ـ حقائق التفسير: للنيسبوري.

3 ـ لطائف الإشارات: للقشيري.

4 ـ عرائس البيان في حقائق القرآن: للشيرازي.

(1) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «إحياء علوم الدين».
ـ عبد القادر العيدروس: كتاب تعريف الأحياء بفضل الإحياء: جـ 5 ص 2، دار المعارف بيروت.

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 166 ـ 167، دار الكتب العلمية 1368هـ بيروت.

5 ـ التأويلات النجمية: لنجم الدين الداية، وعلاء الدولة السمناني[1].

ويقسم التفسير الصوفي إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ تفسير ظاهري ـ باطني: ويمثل هذا النوع من التفسير: التستري في كتابه «تفسير القرآن العظيم». وإن هذا التفسير يتميّز بذكر معنى الآية الظاهري، ثم يذكر معناها الباطني. والقشيري في «لطائف الإشارات»: وهذا اللون في التفسير يعتمد على استنباط خفايا الألفاظ مفردة، ومركبة، دون التوقّف عند حدود ظواهرها المألوفة، ومعانيها القاموسية، وإنما ينظر إلى اللفظة القرآنية على أنها ذات جوهر يدق عن الفهم العادي، وأهل التجريد وحدهم هم الذين يتاح لهم، بفضل الله، العلم الذي يكشفون به عن هذا الجوهر[2].

2 ـ تفسير باطني محض: ويمثل هذا النوع من التفسير:

أ ـ السلمي في كتابه «حقائق التفسير» الذي يعتمد على التفسير الباطني الإشاري فقط، ولم يلتفت إلى الظاهر منه. مع أنه يقرّ باستحسانه لحروف من الظاهر. إذ يقول:

لما رأيت المقدّمين بالعلوم الظواهر سبقوا في أنواع فرائد القرآن: من

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ 1 ص 389 ـ المطبعة الأميرية، مصر 1383هـ.
ـ السيوطي: طبقات المفسرين، ص 31، طبع لندن 1839.
ـ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، جـ 3 ص 60 ـ 62، المطبعة الحسينية الكبرى، القاهرة 1906.
ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة، جـ 1 ص 250 ـ 252، طبع الهند 1348هـ.
ـ ابن عربي: تفسير القرآن الكريم، جـ 1 ص 3، دار اليقظة العربية للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 1968.
ـ الذهبي: د. محمد حسين: التفسير والمفسّرون جـ 2 ص 401، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية 1976، بيروت.

(2) القشيري: تفسير القرآن العظيم، ص 14، دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ.
ـ القشيري: لطائف الإشارات، قدم له وحققه الدكتور إبراهيم البسيوني، جـ 1 ص 35، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

قراءات، وتفاسير ومشكلات، وأحكام، وإعراب، ولغة، وجمل، ومفسر، وناسخ، ومنسوخ. ولم يشتغل أحد منهم بجمع فهم خطابه على لسان الحقيقة إلا آيات متفرّقة، نسبت إلى أبي العباس بن عطاء، وآيات ذكر أنها عن جعفر بن محمد، على غير ترتيب. وكنت قد سمعت منهم في ذلك حروفًا استحسنتها، أحببت أن أضم ذلك إلى مقالتهم، وأضم أقوال مشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك وأرتبه على السور حسب وسعي وطاقتي، واستخرت الله في جمع شيء من ذلك، واستعنت به في ذلك، وفي جميع أموري، وهو حسبي ونعم المعين»[1].

ب - الشيرازي: في «عرائس البيان في حقائق القرآن»:

اقتصر هذا الكتاب على التفسير الإشاري، دون تعرّض للتفسير الظاهري بأي حال من الأحوال، لا من قريب ولا من بعيد، مع إقراره بأن هناك نوعين من التفسير ظاهري وباطني حيث قال في المقدمة:

«ولما وجدت أن كلامه الأزلي لا نهاية له في الظاهر والباطن، ولم يبلغ أحد كماله أو غاية معانيه لأن تحت كل حرف من حروفه بحر من بحار الأسرار، ونهر من أنهار الأنوار، لأنه وصف القديم، وكمال لا نهاية لذاته، ولا نهاية لصفاته[2].

3 - التأويلات النجمية: لنجم الدين داية وعلاء الدولة السمناني:

---

(1) يتكون حقائق التفسير من مجلد واحد، ومنه نسختان مخطوطتان بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة، أحدهما مكون من 278 صفحة والأخرى من 407 صفحات. ص 1 - 2 رقم 1093.
- محمد بن عثمان الذهبي: تذكرة الحافظ جـ 3 ص 249، حيدر أباد الركن، مطبعة دار المعارف.
- السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، جـ 3 ص 61 وما بعد، المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى القاهرة 1906.
- السيوطي: طبقات المفسرين، ص 31 طبعة ليون 1839.

(2) حاجي خليفة مصطفى شلبي. كشف الظنون جـ 2. ص 164.

يمثل هذا الكتاب أنواع التّفسير الصوفي الثلاثة التي سبق ذكرها. ويتميز أسلوب علاء الدولة السمناني عن أسلوب نجم الدين من حيث أن نجم الدين في تفسيره يذكر المعنى الظاهري أحيانًا، ثم يتبعه بالمعنى الإشاري، كما يتميز أسلوبه بالسهولة والربط بين الآيات. أما السمناني فقد اكتفى بذكر المعنى الباطني ـ الإشاري. بأسلوب فلسفي معقّد بالنسبة لتفسير نجم الدين، وذلك لأن السمناني بنى تفسيره على قواعد فلسفية صوفية[1].

4 ـ التفسير الفلسفي النظري: تميّزت بعض التفاسير الصوفية بطابع الأسلوب الفلسفي النظري، متأثرة بالأفكار والنظريات الفلسفية، وبخاصة منها اليونانية. وأهم هذه النظريات نظرية وحدة الوجود التي اشتهر بها محيي الدين بن عربي، ونظرية الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية، ونظرية وحدة الشهود[2].

5 ـ مصادر التفسير الصوفي: يستقي الصوفية علومهم من منابع الفيض، والمعرفة، والإشراق والوهب، والعلم اللدني، والاستنباط، وكل ذلك يتأتى بطريق الأخذ عن الله والرسول، وكل يعطي حسب وجده وحاله ومقامه، وصفاء قلبه وإشراقه في ذلك. وهذه العلوم الوهبية لا علاقة لها في العلوم الكسبية، التي تحصل عن طريق النظر أو التدبير والتفكير أو الأثر.

في ذلك يقول ابن عربي: «اعلم يا أخي أنه لو كانت علوم الوهب نتيجة عن فكر أو نظر لانحصرت في أقرب مدة، ولكنها موارد تتولّى في الحق على خاطر العبد، والحق تعالى وهّاب على الدوام، فيّاض على الاستمرار، والمحل قابل على الدوام، فإما يقبل الجهد، وإما يقبل العلم، بحسب مرآة قلبه، وصدقها، وإذا صفا القلب، حصل من العلم في اللحظة الواحدة ما لا يقدر على كتابته في أزمنة متطاولة

(1) عبد الله جبر الوحيدي، موازنة بين التفسير الصوفي والتفسير السني، ص 148.
(2) القونوي، صدر الدين الرومي: التفسير الصوفي للقرآن، ص 221 ـ 222.

الاتساع. ذلك الفلك المعقول، وضيق هذا الفلك المحسوس، فكيف ينقضي ما لا يتصوّر له نهاية». وعلى هذا الأساس يرى أنهم أحق بشرح كلام الله من غيرهم. وفي ذلك يقول: «وإذا كان الأصل المتكلّم فيه من عند الله لا من فكر الإنسان ورويّته، وعلماء الرسوم يعلمون ذلك، فينبغي أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم»[1].

ويعتمد الصوفية في الوصول إلى مصادر التفسير على الرياضات الروحية، التي يأخذ بها الصوفي في نفسه حتى يصل إلى درجة سحب الغيب، وذلك بعزوفه عن الدنيا ونبذ كل ما فيها من لذات، والجلوس في خلوته لترويض نفسه، وتطهيرها من أدران الدنيا وشهوات النفس، وملاذ الحياة الزائفة، والانقطاع بها كليًا عن الدنيا وما فيها. وقال بعضهم: وكل ما يمكن عمله في هذا الصدد، أي التفسير، هو أن يروّض بعض الصالحين أجسادهم، حتى ينقّوها من دنس المادة، ويملأوها بأنوار الغيب الممنوحة جزاءًا وفاقًا لشكرهم، ثم يطرحون أرواحهم المنيرة بين أرجاء الكلمات القرآنية بعد تحويلها في بواطنهم إلى أنوار مجرّدة، فيفقهوا بهذا العمل بعض ما خفي من أسرارها، وما عزّ من معانيها، ولا شيء غير ذلك[2].

وإصالة المعرفة عند أهل النور تعتمد على أصلين هامين، يعتبر أولهما أساسًا لصدق ثانيهما، ولا يعتبر ثانيهما بدون إتقان أولهما. وهما:

(1) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، جـ 1 ص 280.
ـ الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر على هامش اليواقيت والجواهر، جـ 1 ص 6، 7.
ـ عوارف المعارف: على هامش الأحياء، جـ 5 ص 44.
ـ اللمع السراج، ص 113 جـ 1 ص 2.
ـ الشيرازي: تفسير عرائس البيان، جـ 1 ص 2 طبعة الهند 1315هـ.
ـ القونوي: التفسير الصوفي للقرآن ص 78.
ـ القشيري: تفسير لطائف الإشارات، جـ 1 ص 35.
(2) القوني: التفسير الصوفي للقرآن ص 22.

1 ـ ضرورة العمل على إزالة ظلمات النفس التي تعلّقت بها سابقًا، وتحصينها من الظلمة التي قد تعرض لها لاحقًا.

2 ـ استفاضة المعارف من الذات الصافية النقية من الظلمات، وذلك هو ما عرف عندهم بالعلم الموهوب، أو العلم اللَّدُنِّي، أو علم الصدور، لا علم التقليد والنقل من السطور[1].

ويرى بعض الصوفية أن القرآن على أربعة أشياء: العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء. ومنهم من قسّمه إلى علوم خفية وعلوم جلية، لا ينكرها ذو بصيرة، وإنما ينكرها القاصرون، الذين تلقّوا في أوائل الصبا شيئًا وجمدوا عليه[2].

ومن أهم العوامل التي كان لها أثر كبير على التفسير الصوفي، صلة التصوّف بالتشيّع[3].

---

(1) المرجع السابق (القوني) ص 37.

(2) علي زيعور، التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ص 106.
ـ التستري: تفسير القرآن العظيم ص 3، مطبعة السعادة، مصر 1326هـ.
ـ الذهبي: التفسير والمفسّرون جـ 2 ص 381، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، 1976.
ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 56 ـ 57، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة 1957.

(3) غولدتزيهر: المذاهب الإسلامية، ص 215 ـ 216.
ـ الشحات، السيد زغلول: الاتجاهات الفكرية في التفسير ص 225، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية، 1977.
ـ أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ 3 ص 1 ـ 21.
ـ البغدادي: الإكسير في علم التفسير، تحقيق عبد القادر حسن، المطبعة النموذجية، 1977.
ـ ابن حزم: الفِصَلْ في الملل والأهواء والنحل، جـ 2 ص 114، دار المعارف، بيروت الطبعة الثانية 1975.
ـ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، جـ 2 ص 126، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1969.
ـ محمود الألوسي: تفسير الألوسي، روح المعاني، جـ 1 ص 47 وما بعد. دار الطباعة المنيرية، مصر.
ـ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: مقدمة التفسير: ص 8 و9، مطبعة الترقي دمشق 1375هـ.

حيث يرى البعض أن التشيّع هو أم التصوف. يقول ابن خلدون في هذه الصلة: «ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوّفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس، توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة... وملأوا الصحف مثل السهروردي في كتاب المقامات وغيره، وتبعهم ابن عربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن عفيف، وابن الفارض، واللجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيليين والمتأخرين من الرافضة الدائنين أيضًا بالحلول. واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب ومعناه «رأس العارفين». يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتى يفيض الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان»[1].

ومن أهم الميادين المشتركة بين التصوّف والتشيّع هو أخذ الطرفين بالقاعدة الأساسية للتأويل عندهم، وهي أن لكل آية أو حديث ظهر وبطن، وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة والباطن الفهم، والحد هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بها[2].

وهناك من يربط بين القرامطة والشيعة والغنوصية وإخوان الصفا في التفسير الباطني. ولا يعني هذا أن تفسيراتهم تأتي على التأويل نفسه. ولكن كل يؤوّل حسب مذهبه، ولكنهم جميعًا يشتركون في دعواهم، أن هذا التفسير تفسير باطني إشاري، لا يعلمه إلا هم وليس غيرهم، وكل منهم يرى ذلك. وفي هذا يقول الدكتور الشحات: «ولئن كان الاتجاه إلى التفسير الباطني يعتبر نقطة البدء عند بعض فرق الشيعة الصوفية، فإن استقراء الحوادث التاريخية يكشف عن أن هذه الفرق

(1) ابن خلدون: المقدمة. ص 473.

(2) د. علي زيعور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، ص 12، 25، 32، 39، 44.

ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي. جـ 1 ص 277. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة 1966.

الشيعية كانت تعمد إلى تأويل نصوص القرآن لتروّج لدعوتها؛ فجماعة إخوان الصفا الإسماعيلية والقرامطة، أقاموا فلسفتهم على فكرة الفيض الإلهي، التي تبث في الأتباع درجات متصاعدة من فكرة التأويل الباطني، الذي من شأنه التعطيل لكامل الشريعة(1).

ولكن يصعب عمليًا فصل الحديث الشرعي عن حديث السيرة. يسجّل الحديث الشرعي أعمال محمد وأقواله، التي تشكّل القدوة العليا في ممارسة شعائر الدين والسلوك الشرعي الشعائري للمسلمين، كما يمكن اتخاذ أقوال المراجع الشرعية والأخلاقية مادة أساسية للتدليل على وجهات النظر هذه. وقد قدّمت بطبيعة الحال، الأحداث العامة، التي تسود كتب السيرة فوائد أقل بكثير من تلك التي قدّمتها الأحداث في حياة النبي الخاصة، مع أن حياته الخاصة، بعد حدث الوحي القرآني، تقع أيضًا ضمن دائرة اهتمام السيرة، إلا أنها تبقى بعيدًا جدًا عن الخلفية. غير أن الحديث الشرعي يوجد هنا في مجاله الطبيعي الخاص، ولا يبقي على شيء من تلك الموضوعات الحساسة. وبقدر ما تستعمل في هذا الحديث المادة نفسها المستعملة في السيرة، فإنه لا يترتب، حسب وجهات نظرية زمنية بل عقائدية، أو أخلاقية أو شعائرية بحيث ما يرد في السيرة مجتمعًا، يأتي هنا مفرّقًا جدًا. إلا أن الأحداث العامة في حياة محمد والتي راعتها أعمال الحديث المبكرة، تراجعت كثيرًا وبالتدرّج، حتى اختفت تمامًا من كتب السنن، وكما يلاحظ، لا يكمن الفرق الأساسي بين نوعي الحديث كليهما في المادة، إنما في كيفية معالجة هذه المادة وتناولها.

ورغم أن الأخبار التي تتناول سلوك الشخصيات التاريخية في البيت والعائلة عمومًا غير وثيقة بسبب صعوبة ضبطها، استكان أكثر العلماء ولا سيما المستشرقون

(1) الشحات، السيد زغلول: الاتجاهات الفكرية في التفسير ص 219.
- غولدتزيهر: مذاهب التفسير ص 233 - 236 - 239 - 241.
- الغزالي: الرد على الباطنية ص 23.

الغربيون منهم، أمام تأثير هذا الجزء من الحديث الشرعي. وأكثر ما يلفت النظر الكمية الضخمة من الروايات، وسلاسل الشهود الطويلة، حميمية المضمون، وكذلك الأسلوب الأخاذ الذي تعتريه البساطة والأمانة. وقد استفاد «أغناتس غولدتزيهر Ignaz goldzihr» في كتابه «تاريخ المغاربة في إسبانيا» من نصف عمل «البخاري»، باعتباره مصدرًا تاريخيًا ولكن بحسب رأي غولدزيهر، الذي يدين له الكثير من المستشرقين ولا سيما «تيودور نولدكه»، في نقده الحديث، أنه لم تترسّب في حياة الإسلام صراعات الأحزاب العقائدية والفقهية للقرون الأولى وحسب، بل أيضًا السياسية. وباختصار، كل التيارات المضادة باعتبارها أحاديث. وقد حدث هذا على نحو أحال فيه العلماء والمجتهدون من أنصار المذاهب الفقهية والشعائر، هذه المذاهب والشعائر إلى أحاديث وأفعال مزعومة للنبي من خلال روايات مختلفة وذلك من أجل إدخالها مجال الممارسة بفعالية أكبر.

ولم يرَ الرأي العام في ذلك كذبًا على العموم، بل رأى فيه إجراءً كتابيًا مباحًا، وظهور النقد الإسلامي للروايات التي تتمسّك حصرًا بالشكل. وغضّ الطرف عن المضمون الخالي من أية دلالة، لم يتمكّن من إحداث تغير نحو الأحسن في أحاديث السيرة. في هذا الخصوص، ينبغي ألا يُنكر أنه يمكن أن نتدارى بين هذه الكومة من الخطأ والكذب روايات جديرة بالتصديق أيضًا. لكن منذ البداية، وحتى يثبت العكس، يقع كل حديث شرعي تحت شبهة الوضع[1].

وفضلاً عن إيضاح الحديث لمعاني القرآن وشرحها بما يقرّبها إلى الإفهام،

(1) تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص 365 ـ 366.
ـ غولدتزيهر، جاك بيرك، مجلة الوسط. العدد 96، 29 تشرين الثاني 1993. لندن.
ـ محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد الطبعة الثانية ص 379.
ـ محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، الطبعة الثانية بيروت، دار الساقي 1993.
ـ هاليدي، فرد: تصحيح المفاهيم التاريخية عن الإسلام والحركات السياسية، مجلة معلومات، عدد 3 ص 14 ـ 18، أيار 1993.
ـ تاريخ الحضارات العام، الجزء الثالث، الفكرة الدينية ص 131 ـ 132.
ـ ستانلي لينبول. العصر الذهبي لحضارة العرب. تاريخ العالم. المجلد الرابع ص 606 ـ 608.

فإن الحديث قد حمل إلى المسلمين تعاليم الرسول، وبيّن واجبات المؤمن في كل مناحي الحياة، كبيرها وصغيرها. ويشمل الحديث كذلك كثيرًا من الحكم والنوادر، والأمثال والكرامات والعجائب المنسوبة إلى النبي. وهذه الأمور مستقاة من مصادر مختلفة، ومنها، الإنجيل. وقد أخرج أبو داود حديثًا مرفوعًا فيه ما يقرب كثيرًا من الصلاة الربانية في الإنجيل «الأبانا»، وأخرج البخاري ومسلم حديثًا عن أبي هريرة مرفوعًا إلى النبي فيه: و«رجل تصدّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ماصنعته يمينه» وفي هذا وأمثاله ما يدل على قبول الإسلام الكثير من حكم الأمم الأخرى، وليس من شك أن الحديث أدب الإسلام[1].

و«الكافي في علوم الدين»: هو من النصوص التأسيسية المهمة للمذاهب الإسلامية بعد القرآن والصحيحين. وضعه أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحق الكيني الرازي، الذي يعد من أفاضل الشيعة ورؤسائهم. وهو عند الشيعة كالبخاري عند السنّة. قدم من الري إلى بغداد، حيث أمضى عشرين عامًا يجمع الأحاديث والأخبار وتعاليم الأئمة. توفي في بغداد سنة 328 للهجرة[2].

وهذا الكتاب، على حد ما يقول مؤلّفه: «يجمع من جميع فنون علم الدين، وما يكتفي به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه ما يريد علم الدين، والعمل به على الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام[3].

هذا الكتاب احتل مكانة مرموقة بين المؤلّفات التقليدية، التي دأب التقليد

(1) فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 448.
ـ أبو داود: السنن جـ 2، ص 151. القاهرة 1319هـ.
ـ ابن عساكر: الجزء 2 ص 18 وما يليها.
ـ الحافظ المنذري: الجامع الصحيح، طبعة بولاق 1296هـ.
ـ صحيح مسلم: تحقيق محمد ناصر الدين الباني، الطبعة الرابعة، بيروت 1982.

(2) الرازي الكيني: الأصول الكافي، تصحيح علي أكبر الغفاري المجلد الأول ص 566 دار صعب، دار المعارف بيروت 1981.
ـ حسين علي سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية، ص 43.

(3) حسين علي محفوظ: الحديث عن الشيعة في كتاب الأصول في الكافي، جـ 2 ص 25.

الشيعي على الارتكاز عليها، والأخذ بما جاء فيه من أحاديث، بصرف النظر عن التقادم ومَرّ العصور. وقد اتفق أهل الإمامة وجمهور الشيعة على تفضيل هذا الكتاب، والأخذ به والثقة بخبره، والاكتفاء بأحكامه، وهم مجمعون على الإقرار بارتفاع درجته وعلو قدره، على أنه، القطب الذي عليه مدار روايات الثقاة المعروفين بالضبط والاتفاق إلى اليوم، وهو عندهم أجمل وأفضل من سائر أصول الأحاديث. ويحتوي على 16 ألف حديث، مقسّمة إلى «أحاديث صحيحة، وحسنة، وموثوقة، وقوية، وضعيفة»[1].

هكذا تسوّغ الجماعات صحة الأحاديث التي نسبتها إلى النبي، كنص ثابت، والمسألة في الاختلاف بين هذه الأحاديث يرتبط بالمنافسة على قيادة المجتمع الإسلامي، عن طريق الخلافة والإمامة. وفي طبيعة التفسير الإسلامي للقرآن أو ما يسمى الحديث التفسيري:

1 - إن الأحداث التي تلا فيها محمد، حسب رواية قديمة، آية موحاة في وقت مبكر، تصبح سببًا لنزول هذه الآية.

2 - إن المراعاة غير الكافية لمدلول الكلمة تؤدّي إلى إغفال أقرب ما يقتضي النص.

3 - لا يعرف أصل كثير من الأحاديث والشرائع من المصادر اليهودية أو المسيحية، وهو ما يؤدّي إلى تفاسير سقيمة، كافتراض مواقف غير ممكنة.

4 - بسبب الخطأ في تقدير المدلول العالم لمعظم المواقع القرآنية، يسود الأسلوب، بأن تُردَّ بقدر الإمكان، كل آية إلى حدث معين من التاريخ المعاصر.

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، الطبعة الثالثة جـ 4 ص 125. دار الكتاب العربي، بيروت.
- رشيد الخيّون: الأديان والمذاهب بالعراق، الطبعة الثانية ص 255.
- الشهرستاني: الملل والنحل، ص 244 وما بعد.

ويقول نولدكه، نقلاً عن شبرنغر، فإن الأحاديث الواردة في التفاسير كثيرة ومفصّلة، بحيث أنه بغض النظر عن الأنساب والمغازي، سيكون من الأسهل أن تكتب سيرة النبي دون أعمال السير، من أن تكتب من دون التفاسير[1].

كما يرى دومينيك سورديل: «وقد اتخذ الحديث منذ أول عهده أهمية حملت حتى المخلصين في عقيدتهم على انتحال بعض الأحاديث ليبرروا بها المبادئ الجديدة الناشئة عن تفسير العقيدة والشريعة الأصليتين. ولم يكونوا لينكروا ذلك، لأنهم كانوا يعتبرون من واجبهم أن يدعموا بالسنّة ما كان يجب في رأيهم، أن يكون كلام النبي. وكان بالأحرى أن يلجأ غيرهم ممن لا يبلغون شأوهم في الحرص على الحقيقة، إلى انتحال أحاديث يدعمون بها مذهبًا، أو نزعة دينية أو سياسية»[2].

ولنقد الأحاديث اكتفى المؤلفون المسلمون بالتحقّق من الإسناد. فصنّفوا الأحاديث إلى صحيحة أو حسنة. وميّزوا الأحاديث الكاملة الإسناد من الأحاديث ناقصة الإسناد أو الضعيفة. غير أن هذا النقد للحديث الذي يرى في كثير من الأحاديث المعتبرة صحيحة، مجرّد صدى لرأي الجماعة في عصر من العصور. ومن هذا القبيل، يبدو الحديث للمؤرّخ مصدر معلومات فريدًا من نوعه[3].

(1) تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص 376 ـ 377.

(2) دومينيك سورديل: الإسلام، ص 43.

(3) محمد أركون: مشكلة الأصول، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 13، حزيران، 1981، بيروت.

ـ محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي بيروت 1987.

ـ محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي بيروت 1999.

الفصل الثالث

المِلل والنِّحَل الإسلامية

الخوارج:

أدى اشتداد النزعات الاجتماعية في العالم الإسلامي إلى استفحال أمر الملل والنحل، التي تلبّست مظاهر دينية إسلامية، بينما أخفت في ثناياها مطالب ودعوات قومية مبطّنة. ويرجع ذلك إلى مشكلة الخلافة، التي كانت أول مسألة اشتد فيها الخلاف بين المسلمين، بعد وفاة النبي محمد، وخصوصًا أنه لم يرِد في القرآن نص صريح يتمّ بموجبه اختيار رئيس الدولة. كما أن محمدًا لم يعيّن الشخص الذي سيولّى زعامة المسلمين بعده. باستثناء الرواية الشيعية، التي تزعم، أن الرسول قد أوصى لعلي بن أبي طالب بالخلافة.

وأقدم هذه الحركات هي حركة الخوارج. وهم أتباع علي، الذين رفضوا التحكيم في معركة صفّين، معتبرين أن «لا حكم إلا لله». وقد انسحبوا إلى ضواحي الكوفة إلى قرية «حروراء» فلُقّبوا بـ «الحروورائيين». قاموا بمعارضة عنيفة. وبعد وفاة الخليفة يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، انقسموا إلى فرق متعدّدة أشهرها «الإباضية»، التي ثارت في الجزيرة العربية في عهد آخر خليفة أموي، ودُحروا إلى المغرب، شمال أفريقيا. وهناك حرّضوا البربر على الثورة، وأدخلوا مبدأ المساواة المطلقة بين جميع المسلمين[1].

(1) د. عوض محمد خليفات: نشأة الحركة الإباضية ص 65. الطبعة الأولى. دار الحكمة. لندن. 2007. =

وقد كان مقتل الخليفة عثمان بن عفّان سابقة خطيرة في تاريخ المسلمين، إذ أن فريقًا من المسلمين اعترض على سياسة الخليفة. ونتج عن هذا الحادث حرب أهلية، ذهب ضحيّتها الآلاف من المسلمين. وكانت هذه الحالة البذرة الأولى التي تفتّقت منها الأحزاب والفرق الإسلامية، التي نشأت في بادئ الأمر، واختلفت حول منصب الخلافة. ومنذ ذلك الحين، أصبح للسيف وزن في تقرير أمر الخلافة وقيادة المسلمين. أضف إلى ذلك، أن حادث اغتيال عثمان كان عاملاً أساسيًا في تعميق انقسام قريش على نفسها، ذلك الانقسام الذي استمر زمن الخليفة علي بن أبي طالب، وطيلة العصرين الأموي والعباسي. وتمثّل في معارضة العلويين للأمويين، ثم بمعارضتهم أيضًا فيما بعد للعباسيين. وأبرز هذا الحادث أيضًا التيار القبليّ والإقليمي داخل الدولة الإسلامية. وقد أصبح للقبائل دور كبير في اختيار الخليفة وتثبيته في منصبه، بعد أن كان الدور مقصورًا على أهل المدينة ممثّلين بكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار.

وبعد مقتل الخليفة عثمان، اختير علي بن أبي طالب خليفة على المسلمين. وقد واجه بداية عهده مشاكل عدة منها:

1 ـ الاستقرار والأمن للدولة الإسلامية التي هدّدتها الفتنة.

2 ـ القصاص من قتلة الخليفة عثمان بن عفّان.

3 ـ ثورة طلحة والزبير ومعهما عائشة زوج النبي محمد، زاعمين أنهم جاءوا

= ـ تاريخ الحضارات العام المجلد 3. ص 207.
ـ سليمان باشا الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، الطبعة الأولى، المقدمة، دار الحكمة، لندن 2005.
ـ د. محمود إسماعيل: تاريخ الفرق الإسلامية، الطبعة الأولى، ص 7 وما بعد، دار ابن خلدون. 2003.
ـ علي يحيى معمّر: الإباضية، الطبعة الرابعة، ص 452 وما بعد. دار الحكمة لندن 2001.
ـ المسعودي: مروج الذهب، جـ 2، ص 307.
ـ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، جـ 3 ص 220.
ـ الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات ص 91 مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
ـ البغدادي، الفَرق بين الفِرق ص 72 و75. مكتبة محمد علي صبح وأولاده. القاهرة.
ـ دومينيك سورديل، الإسلام، الفصل الرابع. ص 69.

للطلب بدم الخليفة المظلوم عثمان بن عفان، وإقامة الحدود، وإعادة الأمر شورى[1].

وقد حاول علي أن يقنع الثوّار بالعدول عن موقفهم، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل، وتطوّر الأمر إلى الاصطدام المسلّح، وتقابل الفريقان في معركة «الخريبة» أو «الجمل» وكان النصر فيها حليف علي بن أبي طالب. وقتل طلحة والزبير، أثناء المعركة. وبعدها أعيدت عائشة إلى الحجاز. والتحق الأمويّون الذين رافقوا الثوّار بمعاوية بن أبي سفيان في الشام. وحين لم يستطع علي إقناع معاوية بحل المشكلة سلمًا، ودون إراقة دماء، تقابل الطرفان في صفّين في ذي الحجة 36هـ 657 للميلاد. واستمر القتال مدّة بين الفريقين، ورفع أهل الشام المصاحف منادين بحقن الدماء، وتحكيم كتاب الله. في حين عارض العراقيون بشدّة التحكيم، مبرّرين ذلك، بأنه لا حكم إلا حكم الله، وأنه لا يجوز تحكيم الرجال في أمر من أمور الله. وظهر التنافس القبلي بين القيسيين واليمنيين. ثم انشق جماعة من جيش علي رافضين التحكيم، ونزلوا قرية «حروراء» قرب الكوفة. من هنا أطلق عليهم اسم «الحرورية» أو «المحكِّمة». ودخل قسم منهم الكوفة، وكانوا يصلّون خلف علي في المسجد، وكثيرًا ما كانوا يقاطعونه في خطبه مرددين شعارهم «لا حكم إلا حكم الله». ولمّا فشل التحكيم، تتابعت قدرتهم ضد علي بن أبي طالب، واستطاع علي الانتصار عليهم في كل المعارك التي خاضوها ضده. إلا أنه في النهاية قتل علي على يد عبد الرحمٰن بن ملجم الخارجي[2].

(1) عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ص 50 و57 ـ 58. بيروت 1960.
ـ البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 2 ص 172 ـ 173، تحقيق محمد حميد اللّه. دار المعارف مصر 1936.
ـ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، جـ 4 ص 427 ـ 429. ليدن. 1880. القاهرة 1960 ـ 168.
ـ طه حسين: الفتنة الكبرى، دار المعارف بمصر.

(2) المسعودي: مروج الذهب، جـ 4 ص 426 ـ 436.
ـ ابن أبي حديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم جـ 1 ص 352. بيروت 1959.
ـ البلاذري: أنساب الإشراف، جـ 2 ص 194.
ـ الطبري: جـ 5. ص 120.
ـ المقري: نفح الطيب، ص 480 ـ 486، تحقيق إحسان عباس. بيروت 1968.
ـ ابن الأعثم: كتاب الفتوح، حيدر أباد 1968 ـ 1969.

إن مبدأ الشورى قد أكّده الإسلام، وحضّ على اتباعه في القرآن. ورغم ذلك، فإن مناداة الخوارج في تلك المرحلة، لم يكن إلا مبرّرًا دينيًا تبنّوه للثورة على الخليفة الشرعي. وتاليًا كان مبرّرًا على مقاومة سلطة قريش وزعامة المسلمين الأوائل المتمثّلة بالمهاجرين والأنصار. والدليل على ذلك أنهم لم يتقيّدوا بهذا المبدأ عندما نجحوا في تأسيس دولة خاصة بهم ومنها: الدولة الرستمية الإباضية في الجزائر، ودولة بني مدرار الصفرية. وقد كانت المناداة بهذا المبدأ سببًا رئيسيًا في انضمام عدد من الموالي إلى حركة الخوارج منذ بدايتها. وقد قاموا بدور بارز في بعض ثورات الخوارج الأولى، مثل ثورة «أبي مريم»، التي كان أغلب أتباعها من الموالي[1]. وقد أرجع الخوارج أسباب خصومتهم لعلي ونقمتهم عليه إلى ثلاثة أسباب:

1 - إنه حكّم الرجال في أمر الله. وقد قال الله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

2 - إنه قاتل وقتل ولم يَسْب، ولم يغنم.

3 - إنه محا عن نفسه أمير المؤمنين[2].

وكان للخوارج فرعان:

الأول: بالعراق، وأهم مركز لهم هناك البطائح بالقرب من البصرة.

الثاني: بجزيرة العرب، حيث استولوا على اليمامة، وحضرموت، واليمن، والطائف[3].

---

(1) البغدادي: أنساب الإشراف، جـ 2 ص 215.
- المقري: نفح الطيب، ص 514.
- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ص 98.
- د. عوض محمد الخليفات: نشأة الحركة الإباضية، ص 79 - 81.
- المبرّد: الكامل في اللغة، جـ ،. ص 165. الإباضية ص 79 - 81.

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 92 - 93.
- أحمد أمين: فجر الإسلام، الطبعة 14، ص 256، مكتبة النهضة المصرية 1978.
- أحمد بن يحيى بن المرتضى: المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل. ص 4، تصحيح توما ارنلد، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن 1316هـ.

(3) أحمد أمين: فجر الإسلام ص 257 - 258.
- البغدادي: الفَرْق بين الفِرق ص 79 - 80.

ونظرًا لرفض الخوارج خلافة معاوية والأمويين، فقد ظلّت مصدر قلق للدولة الأموية، ودخلوا معها في حروب تكاد تكون متواصلة، أدّت بالنهاية إلى إضعاف شوكتهم على يد «المهلب بن أبي صفرة»، و«الحجاج بن يوسف». أما في عهد الدولة العباسية، فقد خمدت قوتهم، وضعف شأنهم، إلاّ من رحل منهم إلى شمال أفريقيا، وهم من الصفرية والإباضية(1).

والمتتبع لثورات الخوارج، والشعارات التي رفعها قادتها، يجد أن بعضًا من الخوارج قد اتّسم بالعنف والتطرّف منذ بداية حركتهم. من ذلك: البراءة من مخالفيهم، واعتبارهم كافرين، إلاّ إذا تابوا. وتبعًا لذلك، فقد اعتبر الخوارج كل من عارضهم في ضلال، وأنهم وحدهم، الذين يمثّلون الحق ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر. وانطلاقًا من ذلك، اعتبروا خروجهم بمنزلة هجرة من دار الباطل ودار الظلم إلى دار الحق والجهاد. مشبّهين ذلك بهجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة. متأولين قوله: وخرج منها خائفًا يترقّب. قال: ﴿رَبِّ نَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ وكثرت الدعوة بين الخوارج للابتعاد عن بقية المسلمين، والهجرة إلى مكان آخر، حيث يقيمون «دولة الحق» ويستأنفون الجهاد ضد الكفار من بقية المسلمين. والمثل على ذلك، قول «عبد اللّه بن وهب الراسبي» مخاطبًا أتباعه بعد إصرار علي بن أبي طالب على المضي في وعده في تنفيذ التحكيم: «إن هؤلاء القوم قد خرجوا لإمضاء حكم الضلالة، فأخرجونا رحمكم الله إلى بلدة نبعد بها عن مكاننا هذا، فإنكم أصبحتم بنعمة ربكم أهل الحق(2)... وقال أيضًا: «اخرجوا بنا معشر إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض السواد وبعض كُوَر الجبل منكرين لهذه البدعة المكروهة».

وانطلاقًا من هذه النظرة لبقية المسلمين، فقد أحلّ قسم منهم قتل مخالفيهم

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 85.
- أحمد أمين: فجر الإسلام ص 258.
- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ 2 ص 110.

(2) البلاذري: أنساب الأشراف جـ 2 ص 196.
- الدجيلي: فرق الأزارقة، ص 79 - 90.
- الطبري: تاريخ الطبري، جـ 5 ص 82 - 83 و117 - 118.

من المسلمين باعتبارهم كفرة مرتدين، وأمّنوا أهل الذمة وحموهم. وتطوّرت هذه العادة عند الأزارقة فيما بعد، حتى أنهم جوّزوا قتل النساء والأطفال الصغار[1].

وقد غلب على الخوارج الطبيعة العربية البدوية، ممّا جعلهم لا يجمعون على رأي واحد، ولا على مذهب متكامل، سوى التحكيم ونظرية الخلافة. وهم عشرون فرقة[2]: في حين يرى الخوارزمي أنهم أربع عشرة فرقة. ومن الفرق التي لعبت دورًا أساسيًا في حياة الخوارج الدينية والسياسية.

1 - الأزارقة: كانوا أكثر الفرق الخارجية عددًا، وأشدّها بأسًا، بايعوا نافع بن الأزرق، وسموّه «أمير المؤمنين. وهو أكبر فقهائهم. وقد كفّر جميع المسلمين ماعداهم. ومن آرائه التي يجمع اتباعه على قبولها.

أ - تكفير الخليفة علي بن أبي طالب، لقبوله التحكيم، وإحقاق ابن ملجم قاتله، وتكفير الصحابة، وتخليدهم في النار.

ب - استباحة قتل نساء مخالفيهم، وقتل أطفالهم، وزعمهم أن أطفال مخالفيهم في النار.

جـ - إن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون.

هـ - لا يحل لأصحابه المؤمنين أن يلبّوا نداء غيرهم إلى الصلاة إذا دعاهم إليها ولا يتزوّجوا منهم ولا يأكلون من ذبائحه.

و - استحلال الغدر بمن خالفهم، والكفار القعدة[3]. ولو كان هؤلاء القعدة على مذهبهم.

(1) البلاذري: أنساب الأشراف جـ 2 ص 196 - 198.
- الدجيلي: فرق الأزارقة، ص 79 و90.

(2) الأزارقة - النجدات - الصفرية - العجاردة - الحازمية - الشعيبة - المعلومية - المجهولية - الإبراهيمية - الواقفة - الصلتية - الشيبانية المعيدية - الرشيدية - المكرمية - الحمزية - الشمراخية - الإباضية.

(3) أي الذين يقعدون عن القتال مع قدرتهم عليه.

وقد امتد الأزارقة إلى عُمان، واليمامة، واستولوا على الأهواز وما وراءها من بلاد الفرس، وجبوا خَراجها[1].

2 ـ النجدات: أتباع نجدة بن عامر الحنفي، ومن تعاليمهم:

إن الدين أمران: معرفة الله، ومعرفة رسله، والإقرار بما جاء من عند الله إجمالاً، وما سوى ذلك، فالناس معذورون بجهلة، إلى أن تقوم عليهم الحجّة في الحلال والحرام. وعُذِر من استحلّ باجتهاده شيئًا محرّمًا، وكفر من خاف العذاب على المجتهد المخطئ قبل قيام الحجة عليه، وزاد على ذلك، إن أعظم جريمة الكذب على الزنا، وشرب الخمر، فمن كذب صغيرة، وأصرّ عليها فهو مشرك، بينما من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصرّ عليهم [= عليها] فهو مسلم[2].

3 ـ الصفرية: يتّفق الصفرية مع الأزارقة، في أن أصحاب الذنوب مشركون، ويخالفونهم في عدم قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم. وقد سمّيت دولتهم بدولة بني مدرار.

4 ـ الإباضية: انشقت هذه الفرقة من الخوارج بعد معركة النهروان، ضد الخليفة علي بن أبي طالب، واتخذت مدينة البصرة مقرًّا لها، وآثرت السلم وعدم اللجوء للسيف لفرض آرائها. وقد تزعّم هذه الجماعة «أبو بلال مرداس بن أدية التميمي»، وكوّنت هذه الجماعة البذرة التي انتجت الفرقة الإباضية. وقد شهد أبو بلال زعيم هذه الجماعة معركة صفّين مع علي بن أبي طالب، وأنكر التحكيم، واشترك في معركة النهروان مع المحكِّمة ضد علي بن أبي طالب. ورأى أن القتال الشرس بين أتباع العقيدة الإسلامية أمر لا يصح،

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 260.
ـ الجرجاني: التعريفات، ص 12.
ـ ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 95.
ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص 85 ـ 86.
ـ الدكتورة مرفت عزت بالي: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية ص 96 ـ 97. مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1991.

(2) الدكتورة مرفت عزّت بالي: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية ص 97.

فانسحب مع نفر من أصحابه، وأقام مع أبناء عمّه من قبيلة تميم، الذين كانوا يشكلّون جزءًا هامًا من سكان البصرة آنذاك. وكان يتزعم هذه القبيلة «الأحنف بن قيس السعدي التميمي»، الذي كان من أنصار علي بن أبي طالب، وحارب معه في النهروان، ولكنه تخلّى عنه بعد ذلك، لكنه لم يعط ولاءه لمعاوية، ووقف ضده فيما بعد[1].

لكن الدولة الأموية، رغم فترات السلم، التي سادت بينها وبين الخوارج، ما انفكت تلاحقهم، حتى تمكّنت من قتل ابن مرداس، فأصبح مرادس بعد مقتله المثل الأعلى لأتباعه ولمن شايعهم فيما بعد. كما أن مقتله، أثار عقدة الثأر عند أتباعه، الذين اتبعوا منذ ذلك الوقت طريقة الاغتيال السرّي وسيلة للتخلّص من أعدائهم.

إن معظم المصادر الإسلامية، بما فيها الإباضية، تشير إلى نسب الفرقة الإباضية إلى «عبد اللّه بن أباض». مع أن هناك قلّة من المعلومات لا تكفي لتوضيح دوره في نشأة الحركة الإباضية وتطوّرها. ولا تذكر المصادر المتوفّرة على اختلافها وتنوّعها، شيئًا عن حياة ابن أباض الأولى. وقد افترقت الإباضية إلى أربع فرق هي: «الحفصية، والحارثية، واليزيدية، وأصحاب طاعة لا يراد الله بها»[2].

وتتلخّص آراء الإباضية في التطوّرات التي حدثت في صدد الإسلام، وإلى نشوء الخوارج بما يلي:

1 - يرى الإباضية أن عثمان بن عفّان، حاد عن الطريق القويم، في الفترة الأخيرة من خلافته، ولذا وجب البراءة منه، وتاليًا، أحلّ سفك دمه وقتله.

2 - إن الذين اشتركوا في الثورة على عثمان كانوا على حق، ويعتبرهم الإباضية

(1) الدرجيني: مصباح الظلام، ص 92 ـ 93.
ـ محمد بن يزيد المبرّد: الكامل في اللغة جـ 3 ص 260 ـ 261.
ـ البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 4 ص 154.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 3 ص 227، مكتبة صادر بيروت.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ 1 ص 124.
ـ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 103 ـ 105.
ـ مرفت عزّت بالي: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية ص 98.

من رواد حركتهم الأوائل. ويزعمون أن المهاجرين والأنصار في المدينة، وقد ساهموا في الثورة، وحرّضوا الثوّار على قتل الخليفة والخلاص منه. وكان على رأس هؤلاء المحرّضين علي بن أبي طالب.

3 - يرى الإباضية أن الثوّار، انتخبوا عليًا بن أبي طالب خليفة على المسلمين لقناعتهم، بأنه أفضل الموجودين لتولي المنصب في تلك الظروف، وبخاصّة أنه شايعهم في وجوب التخلّص من عثمان. وانضّموا تحت رايته، والتزموا بطاعته، وحاربوا معه أصحاب الجمل الذين اعتبروا من وجهة نظرهم مخالفين كافرين.

4 - تجمع المصادر الإباضية على أن عائشة زوج النبي، كانت شريكة لطلحة والزبير في الخلاف، ولكنها ندمت على فعلها وتابت، وقبل المسلمون توبتها.

5 - إن المسلمين تولّوا علي بن أبي طالب، وساندوه حتى قبوله التحكيم مع معاوية بن أبي سفيان. وبعد ذلك رأوا أنه أخطأ فيما عمل، وحكّم الرجال في أمر من أمور الله، وخلع نفسه من منصبه الشرعي، الذي بايعه عليه المسلمون، ولذا كانت البراءة منه، ومحاربته، وبخاصّة بعد رفضه إعلان التوبة، والأنظمة للمحكمة، الذين انتخبوا عبد اللّه بن وهب الراسبي إمامًا لهم.

6 - إن المحكّمة الأوائل قد خصموا عبد اللّه بن عبّاس، رسول علي إليهم، في مناظرتهم معه. وأن ابن عبّاس اعترف بذلك، وصارح به عليًا، واعتزل معسكره وفارقه. وهذا يفسّر بأن ابن عبّاس قدوة ومثلاً لهم، حتى أن معظم الأحاديث المروية في الكتب الإباضية، إنما تأتي عن طريق ابن عبّاس. كما أن الإباضية يعتبرون «جابر بن زيد الأزدي» مؤسّس مذهبهم الفقهي، تلميذًا لعبد اللّه بن عبّاس، والواقع أن هذا الأمر ينسحب على الصفرية الذين يجلّون ابن عبّاس. واعتبروا رجالهم البارزين في الفتيا والحديث تلاميذ لابن عبّاس. ومن أبرز الأمثلة «عكرمة» مولى ابن عباس، الذي أدّى نشاطه إلى نشر المذهب الصفري في شمال أفريقية، وأثمرت جهوده بتأسيس دولة الصفرية هناك، هي دولة «بني مدرار» في «سجلماسة».

7 - يرى الإباضية أن عليًا بن أبي طالب، قد ندم لمحاربته أهل النهروان، واعترف أنهم ليسوا مشركين ولا منافقين، بل كانوا من خيار المسلمين في الدين والرأي، وبهذا يكون خصمهم شاهدًا على صدق نياتهم.

8 - يفهم من المصادر الإباضية، أن الخروج الحقيقي للمحكّمة قد بدأ بالمسير إلى النهروان، وليس قبل ذلك. وأن المحكّمة الأوائل لم يفارقوا عليًا وهو في طريق العودة من صفّين إلى الكوفة، بل بعد أن تأكّدوا من إصراره علي إنفاذ الحكومة بعد رجوعه إلى الكوفة، ففارقوه ونزلوا «حروراء»، حيث انتخبوا إمامًا لهم، ثم تواعدوا على اللقاء في النهروان، حيث بقيت الاتصالات والمفاوضات مستمرّة بين الطرفين حتى انتهت بالفشل، ويئس كل طرف من إقناع الفريق الآخر، وأدّت التطوّرات إلى فراق دائم بين الفريقين[1].

وقد شهدت الدعوة الإباضية في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة بعض الانتصارات، وأسّست إمامات خاصة بها في جنوب الجزيرة العربية، وشمال أفريقيا، ويبدو أن أئمة الإباضية، استغلّوا الظروف التي تمر بها الدولة الأموية، إبان حكم مروان الثاني آخر خلفاء بني أميّة، وأوعزوا إلى اتباعهم في الأمصار، لإعلان التمرّد وبدء الثورة ضد الحكم القائم. فقد مرّت الدولة الأموية في تلك الفترة بمرحلة عصبية، وشغلت بقمع مختلف الثورات والفتن في أنحاء متعددة من الدولة. وقد ساعد انقسام البيت الأموي على نفسه في قيام مثل هذه الفتن والثورات، وشجع حركات المعارضة، على اختلافها وتفرّعها وتنوعها على انتهاز

(1) الدكتور عوض محمد خليفات: نشأة الحركة الإباضية ص 88 - 91.
- رسالة عبد اللّه بن إباض إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، انظر البردي: الجواهر المنتقاة ص 156 - 157.
- سرحان بن سعيد الأزكوزي: كشف الغمّة الجامع لأخبار الأمة. المكتبة البريطانية رقم 0218070.
- علي يحيى معمّر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، دار الحكمة، لندن.
- سليمان باشا الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية.

الفرصة في الوصول إلى غايتها. فقد أعلن العباسيون ثورتهم في العراق، واضطر الخليفة لتوجيه قوّاته للوقوف في وجه هذا الخطر، تاركًا المناطق النائية تواجه مصيرها، دونما مساعدة تذكر من السلطة المركزية، ممّا ساعد على انتشار الدعوة الإباضية في حضرموت واليمن، وبشكل واسع وسريع، بحيث كان الدعاة الإباضية هناك يجوبون المناطق، ويدعون إلى مذهبهم، ويؤلّبون السكان ضد الحكم القائم، على رأسهم «عبد اللّه بن يحيى» المشهور بـ «طالب الحق»، من قبيلة كندة[1].

ويبقى تاريخ تسرّب الأفكار الخارجية بشكل عام، والإباضية بشكل خاص، إلى عمان متأرجحًا، بحيث أن المصادر المتوافرة لا تؤكّد التاريخ الدفين لدخول هذه الفرقة إلى تلك المنطقة. وتشير المعلومات بوضوح إلى عدم تقبّل العمانيين لأفكار الخوارج المتطرّفين. ولكنهم في الوقت نفسه كانوا على صلة بأفكار الخوارج القَعَدة المعتدلة روَّاد الإباضية وقد لاقت هذه الأفكار استحسانًا وقبولاً من السكان هناك، وخصوصًا من عرب «الأزد»، وقد تكون هذه الأفكار وصلت عن طريقين:

الأول: عن طريق التجارة، حيث كانت العلاقات التجارية بين البصرة، مقرّ الخوارج القعدة، وبين عمان وثيقة جدًا، مما ساعد على نقل الأفكار إلى تلك البقعة من العالم الإسلامي.

الثانية: مواسم الحج حيث كانت الفرق على اختلافها، ومن بينها قعدة الخوارج يتخذون من هذا الموسم فرصة نافعة لنشر أفكارهم ومبادئهم لدى الحجيج من مختلف الولايات الإسلامية.

(1) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 2 ص 180 و262 ـ 263.
ـ أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، جـ 2 ص 97 ـ 98.
ـ الرقيشي، أحمد بن عبد اللّه: مصباح الظلام، ص 34، دار الكتب المصرية.
ـ الدرجيني: طبقات الإباضية ص 110.
ـ الأزدي، جابر بن زيد: جوابات الخزانة البارونية في جزيرة جربة في تونس ص 77.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ جـ 5 ص 351.

ويعود سبب نجاح العقيدة الإباضية في عُمان إلى العوامل التالية:

1 ـ إن معظم حَمَلة العلم كانوا ينتمون إلى قبيلة الأُزد وبطونها المختلفة. وكانت هذه القبيلة أكبر القبائل العمانية عددًا وأهمّها من الناحيتين، الفكرية والسياسية. وكان زعماء عمان منذ فترة ما قبل الإسلام ينتمون إلى هذه القبيلة، ولذا فإن تأثيرها في ذلك القطر يفوق ما عداها من القبائل الأخرى. وكانت هذه القبيلة متعاطفة مع المبادئ والأفكار الإباضية منذ وقت مبكر. ولا عجب أن يلقى حملة العلم تأييدًا وانتصارًا لدعوتهم من أفراد هذه القبيلة.

2 ـ رغبة العمانيين المستمرّة في الاستقلال عن السلطة المركزية المتمثّلة بالخلافة الأموية ثم العباسية فيما بعد، ولذا فإنهم تبنّوا العقيدة الإباضية واتخذوا منها ذريعة ووسيلة لمقاومتهم للخلفاء الأمويين، ثم العباسيين الذين اعتبرهم الإباضيون ظالمين غاصبين للحكم، ومن ثَمّ فإن سلطتهم غير شرعية.

3 ـ لقد ساعدت الأحوال السياسية السائدة في عمان على نشر الأفكار الإباضية بدون مشقّة. إذ توالى على حكم ذلك القطر منذ بداية القرن الثاني للهجرة ولاة ينتمون إلى قبيلة الأزد، كبرى قبائل عمان. ولم يكن من السهل على هؤلاء الولاة التعرّض بأذى للإباضية هناك، لأنهم بذلك يثيرون غضب أقاربهم الأزديين ونقمتهم. ولذلك فإنهم تركوا حَمَلة العلم ينشرون مذهبهم بحرية ويُسْر، بل إنهم قدّموا لهم التسهيلات لهذا الغرض. ولعلّ هؤلاء الولاة كانوا إباضية ولكنهم اخفوا معتقدهم على سبيل التقية الدينية، التي جوّزها الإباضية في مرحلة الكتمان. ومن هؤلاء الولاة الذين تعاقبوا على حكم عمان: زياد بن المهلّب، الذي بقي واليًا منذ بداية القرن الثاني للهجرة وحتى سقوط الدولة الأموية. ثم «جناح بن قيس الهنائي» وابنه محمد. وتشير المؤلّفات إلى أن هؤلاء الولاة قد أعانوا الإباضية، ولانوا لهم، حتى صارت ولاية عمان لهم، فعقدوا الإمامة للجلندي بن مسعود. بالإضافة إلى هذه الأحوال الداخلية، التي كانت مواتية لنشر المذهب الإباضي، فقد

ساعدت الأحوال السائدة في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري في الولايات المركزية والصراع القائم على السلطة في إتاحة الفرصة للإباضية، لنشر معتقدهم بحرية في الجزء الجنوبي الشرقي من الجزيرة العربية.

4 ـ إن طبيعة عمان الجغرافية وموقعها الاستراتيجي على الخليج والبحر العربي قد ساعداها على تنمية مواردها الاقتصادية عن طريق التجارة، واستطاع العمانيون من ثمّ الوقوف في وجه أي خطر دونما خوف من حصار اقتصادي محتمل، كما يحدث في الحجاز مثلاً. بالإضافة إلى ذلك، فإن الجبال الوعرة، التي تميّزت بها عمان قد ساعدت الدعاة، ومن ثم الثوّار، على الوقوف في وجه الخطر والالتجاء إلى هذه الجبال في أوقات الضرورة. ومن هنا، فإن سلطة الخلافة كانت تنحصر في معظم الأحيان في المنطقة الساحلية[1].

أما في وجود الإباضية في شمال أفريقيا، فتذكر أكثرية المصادر التاريخية، أنه يعود إلى سلمة بن سعد الحضرمي، لكنّ هذه المصادر، لا تذكر تاريخ وصوله إلى أفريقيا، والمدة التي قضاها هناك. فهل أمضى بقية حياته فيها، أم أنه رجع إلى المشرق.

ولكن ظهور داعيتين من الخوارج، أحدهما إباضي، والآخر صفري مجتمعين في رحلة واحدة، يدل على أن الخوارج في شمال أفريقيا كانوا يقومون في بداية الأمر، بالدعاية للمبادئ العامة، التي نادت بها معظم الفرق الخارجية، وبخاصة الصفرية والإباضية، مركّزين على مبدأ المساواة بين المسلمين، من دون اعتبار للمبادئ التي انفردت بها كل فرقة. وقد استهوى هذا الشعار البربر واعتنق قسم منهم المذهب الخارجي، الصفري والإباضي، ومنذ بداية القرن الثاني

(1) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 11 ص 134 ـ 135.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 4 ص 167.
ـ الدرجيني: ص 97 ـ 98، 105.
ـ الرقشي، مصباح الظلام ص 30 ـ 31. دار الكتب المصرية، القاهرة.
ـ محمد بن يوسف أطفيش: رسالة شافية في بعض التواريخ ص 8 ـ 11. الجزائر 1299هـ. طبعة حجرية.
ـ عبد الله بن حميد السالمي: تحفة الأعيان جـ 1 ص 88. الكويت 1974.
ـ د. عوض محمد خليفات، نشأة الحركة الإباضية ص 189 ـ 191.

للهجرة، اتخذ البربر من شعار المساواة مبررًا، لكل الثورات التي قاموا بها ضد السلطة الأموية، ثم العباسية فيما بعد[1].

وقد اعتنق المذهب الصفري عدد كبير من قبائل مطفرة، بزعامة ميسر المطفري، في المغرب الأدنى، الذي اتصل بعكرمة في القيروان، ثم عاد ونشر المذهب بين بني قومه من مطفرة، وتزعّم أول ثورة خارجية في تاريخ المغرب العربي. وكذلك اتّصل شيخ قبيلة مكناسة أبو القاسم سمكوين بن واسول، البربرية بعكرمة، وأخذ عنه أصول المذهب، وتزعّم الدعاية للمذهب الصفري، حتى أن الروايات تصفه بأنه «مقدم الصفرية» ومن مشاهير حملة العلم. وكان ابن واسول ينشر مذهبه في مكناسة بسرية تامة. واعتنق المذهب الصفري أيضًا عدد كبير من قبائل برغواطة على يد زعيمهم طريف بن شمعون، الذي أخذ المذهب عن عكرمة بالقيروان. وانتشر المذهب بين قبائل زناتة البربرية وبخاصة بني فرن وقد حاربوا الولاة الأمويين والعباسيين. يقول ابن خلدون: «كان أهل مواطن سلجلماسة من مكناسة يدينون لأول الإسلام بدين الصفرية من الخوارج، لقنوه عن أئمتهم ورؤسهم من العرب لما لحقوا بالمغرب. وانتشروا على الأصقاع، وماجت أقطار المغرب بفتنة ميسرة. فلما اجتمع على هذا المذهب زهاء أربعين من رجالاتهم، نقضوا طاعة الخلفاء، وولوا عليهم عيسى بن يزيد الأسود من موالي العرب ورؤوس الخوارج»[2].

---

(1) الدكتور عوض محمد خليفات: نشأة الحركة الإباضية ص 196 ـ 197.
- ابن قتيبة: المعارف، تحقيق ثروة عكاشة ص 457، القاهرة 1960.
- خليفة بن خياط: كتاب الطبقات، ص 280، بغداد 1967.
- ابن سعد: الطبقات: جـ 5 ص 62 ـ 65، طبعة ليدن 1905.
- ابن حجر: تهذيب التهذيب جـ 7.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان جـ 5، ص 62 ـ 65، لبيزغ 1860 ـ 1873.
- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ 1 ص 263، القاهرة 1929.

(2) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، كتاب المبتدأ والخبر جـ 6، ص 267.
- محمود إسماعيل عبد الرازق: الخوارج في بلاد المغرب ص 48 وما بعد، الدار البيضاء المغرب: 1976.
- صلاح البكري: تاريخ حضرموت السياسي، ص 149، القاهرة 1956.
- Mareis.g. La Berberie Musulmane et L'orient. au mayenage. P.48. Paris.1966.

وقد لاقى دعاة الصفرية في البداية نجاحًا كبيرًا، وذلك لأنهم بشّروا بمبادئ أكثر تطرّفًا من الإباضية، جاءت ملبية لرغبة البربر في الثورة على السلطة الحاكمة. ونادوا بالثورة السريعة دون المرور بمراحل مختلفة كما فعل الإباضية. وتبعًا لذلك، فقد انتشر المذهب الصفري بين معظم قبائل المغرب الأقصى، حيث ركّز دعاة الصفرية جهودهم. كما أن المذهب الصفري، قد انتشر بشكل خاص بين قبائل البربر في المغرب الأقصى، وأول ثورة خارجية في المغرب انطلقت من هناك[1].

أما مذهب الإباضية، فكان معروفًا لدى قلّة من الناس في المغرب الأدنى، قبل وصول سلمة بن سعيد الحضرمي. وقد استقر في جبل نفوسة في منطقة طرابلس الغرب، حيث تسكن قبائل هوارة البربرية. ويعتبر سَلَمة بن سعيد الحضرمي أول شخصية تذكرها المصادر الإباضية، مقرونة بالدعوة الإباضية في شمال أفريقيا، وقد ارتحل إلى شمال أفريقيا بعد عام سنة 713م، وكانت مهمّة سَلَمة ترمي إلى أمرين:

1 ـ الدعوة إلى مذهب الإباضية، ومحاولة استطلاع الأحوال في المنطقة للوقوف على مدى استعداد الناس لتقبّل الآراء التي ينادي بها جماعة من المسلمين الإباضية.

2 ـ ترغيب عدد من زعماء البربر للذهاب إلى المشرق، لتلقّي العلم على يد إمام الإباضية آنذاك أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي.

ونتيجة لجهود سلمة، فقد ارتحل بعض من اعتنق المذهب الإباضي من أهل جبل نفوسة إلى البصرة، ليأخذوا أصول الدعوة الإباضية وتعاليمها عن الإمام أبي عبيدة[2].

---

(1) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ 7 ص 29.

(2) المرجع السابق ص 23.
- الدرجيني: طبقات الإباضية، ص 4 ـ 6.
- الشماخي، أحمد بن سعيد: شرح مقدّمة التوحيد، ص 4. دار الكتب المصرية.
- الأزكوبي: سرحان بن سعيد، كشف الغمّة الجامع لأخبار الأمة، المكتبة البريطانية، الورقة 280.
- د. عوض محمد خليفات. نشأة الحركة الإباضية، ص 198 ـ 199.
- سليمان باشا الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة الإباضية ص 41.

وقد حاول الإباضية انتقاء رجال البعثات إلى المشرق(*) من بين مختلف القبائل البربرية، حتى يسهل عليهم إقناع قبائلهم بعد رجوعهم، لتقبل الآراء والأفكار التي يبشرون بها[1].

كانت ثورة الخوارج الصفرية التي قامت بها في ليبيا 740م و743م، نقطة تحوّل في تاريخ الدعوة الإباضية في شمال أفريقيا. إذ أدرك الإباضيون أن الدعاية الصفرية، والتبشير بالمبادئ المتطرّفة والثورية، والمناداة بالثورة السريعة، قد أكسبتهم أعوانًا كثيرين، وخافوا انتشار المذهب الصفري بين جميع قبائل البربر، وتاليًا من خسارة مواقعهم هناك، وضياع حلمهم في إنشاء دولة إباضية في بلاد المغرب، ما دفعهم إلى تكثيف دعوتهم، والإكثار من الدعاة، الذين أصبحوا يجوبون المنطقة، بشكل منتظم، من برقة شرقًا إلى السوس الأقصى شمالاً، وإلى تنظيم أنفسهم إداريًا، مؤمّرين شخصًا منهم، عارفًا بالمذهب الإباضي ومخلصًا له. وأول رجل تذكره المصادر قام بعبء الإمارة هو عبد اللّه بن مسعود النجيبي، الذي تلقّب بالرئيس، وقتل فيما بعد على يد والي طرابلس إلياس بن حبيب بسبب نشاطه الكبير[2]، ما دفع الإباضية إلى القيام بثورة بقيادة الحارث بن تليد الحضرمي الإمام الجديد المنتخب. وقد تمكّنوا من الانتصار على والي طرابلس العباسي. وكان جيش الإباضية يتألّف معظمه من قبيلة هوارة البربرية. ومن ثم تتالت المعارك بين

(*) تكوّنت أول بعثة علمية منظّمة إلى البصرة، من أربعة أشخاص هم: أبو درار إسماعيل بن درار الغدماسي من غدامس جنوب طرابلس، وعبد الرحمٰن بن رستم، وهو فارسي الأصل من القيروان، وعاصم السوراتي، من سوراتة غربي أوراس، وأبو داود القبلي النغزاوي من نغزاد من تونس. ومن المرجح أنهم ولّوا شطر الشرق سنة 135هـ.

(1) انظر: الدرجيني وطبقات الإباضية، ص 4 ـ 8.
ـ الوسياني، أبو يعقوب بن إبراهيم: الدليل لأهل العقول ص 79. دار الكتب المصرية رقم 29113.
ـ سليمان باشا الباروني: الأزهار الرياضية، إمامة طرابلس ص 41 وما بعد.

(2) ابن خلدون، جـ 6 ص 223.
ـ ابن عبد الحكم: عبد الرحمن بن عبد اللّه، فتوح مصر، ص 244، نيو هايفن 1922.
ـ السلاوي، أحمد بن خال الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. جـ 1 ص 116. المغرب الأقصى. الدار البيضاء 1954.

الإباضية وحكام طرابلس ومناطق المغرب، وكان النصر أغلب الأحيان حليف الإباضية حيث احتلّوا طرابلس وضواحيها، وسيطروا على المنطقة الواقعة بين طرابلس، وقابس، وسرت.

ولكن مقتل الحارث بن تليد الحضرمي، وعبد الجبار، من زعماء الإباضية، كان له أثر كبير على الدعوة الإباضية في بلاد المغرب الأدنى. إذ تفرّق الإباضية وتنازعوا إلى حين، رغم أنهم بقوا على ولائهم للمذهب الإباضي[1].

وبعد زوال الدولة الأموية، وتربع العباسيين على عرش الخلافة الإسلامية، رحب ابن حبيب زعيم الإباضية بالانتصار العباسي، وكتب إلى الخليفة بالطاعة، فأقرّه السفاح على ولايته، مما أضفى شرعية على هذه الولاية. ولكنّه لم يلبث أن استقبل الأمراء الأمويين الهاربين مِن ملاحقة العباسيين، ورحب بهم، وأصهر إليهم، ثم انقلب عليهم وقتل بعضًا منهم، بينما فرّ الباقون، وعلى رأسهم «عبد الرحمٰن الداخل» إلى الأندلس. ثمّ عاد لمغازلة العباسيين ثانية، وكسب ودّهم. لكن الخليفة أبا جعفر المنصور لم يأمن له، رغم كل الوعود التي قطعها له، ممّا دفعه إلى خلع طاعة الخليفة في المسجد قائلاً: «إني ظننت هذا الجائر (أبو جعفر) يدعو إلى الحق، ويقوم به، حتى تبيّن لي خلاف ما بايعته عليه من إقامة الحق والعدل، وأنا الآن قد خلعته كما خلعت نعليَّ هذين». ثم أمر بنزع السواد، شعار العباسيين، في العام نفسه الذي دخل فيه عبد الرحمٰن الأندلس[2].

وهكذا انفصلت ولاية أفريقيا كليًا عن جسم الدولة العبّاسية، واستقل ابن

(1) الرقيشي: طبقات الإباضية، ص 128 ـ 129.
ـ ابن عبد الحكم: فتوح مصر ص 124.
ـ ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون جـ 6، ص 123.
ـ أبو زكريا يحيى بن أبي بكر: السيرة وأخبار الأمة ص 9.
ـ الشماطي: شرح مقدمة أصول الفقه، دار الكتب المصرية. ص 125.

(2) محمد بن يوسف أطفيش: الإمكان فيما جاز أن يكون أو كان، ص 53 الجزائر 1229هـ.
ـ ابن عذاري أبو عبد اللّه محمد: البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمغرب جـ 1 ص 61 بيروت 1950.
ـ النويري، أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، جـ 22 ص 39 ـ 40 القاهرة 1923 ـ 1950.

حبيب الإباضي وأسرته في حكم البلاد. وفي سنة 750م انتخب الإباضية «أبا الخطاب عبد الأعلى بن السمح الحميري» لمنصب الإمامة، وباشر بعض علمائهم بالاتصال بجماعة الإباضية في منطقة طرابلس وجبل نفوسة، وأخذوا يهيّئون القبائل البربرية التي اعتنقت المذهب الإباضي، حول وجوب إعلان الإمامة، وأفضل السبل والأوقات لتحقيق هذا الهدف. وقد دخل الإباضية طرابلس الغرب على حين غرّة، ولم يتمكن الوالي من الدفاع عن المدينة فاضطر للاستسلام. وخيّره الإباضية بين الخروج بأمان، أو البقاء في المدينة على أن ينزع نفسه من الولاية. فاختار الخروج بأمان واتجه إلى الشرق. واستولى أبو الخطاب على طرابلس. ويذكر أن أبا الخطاب، أحسن السيرة، وأظهر العدل، ولم يتعرّض للسكان بأذى[1].

وبعد أن احتلّ الإباضية بزعامة أبي الخطاب طرابلس الغرب، قرّروا التوسّع باتجاه المغرب الأوسط، على حساب ممتلكات مخالفيهم في المذهب. فبسطوا نفوذهم على جزيرة جربة وجبل دمر، سنة 757م. ثم استولوا على قابس في العام نفسه، ودانت لهم معظم بلاد المغرب الأدنى، وبعدها استولوا على القيروان عاصمة أفريقيا الشمالية وقصبتها. وبعد أن نظّم أبو الخطاب الأمور في القيروان، عيّن واليًا عليها عبد الرحمن بن رستم وعاد إلى طرابلس التي اتخذها مقرًا له، لكثرة الإباضية في تلك المنطقة.

وعبد الرحمن بن رستم هذا، هو ابن بهرام بن سام بن كسرى، من أصل فارسي، وأحد تلامذة أبي عبيدة مسلم التميمي، من حملة العلم في المغرب. كان قيامه مع أمّه في القيروان، قدم به أبوه حاجًا من فارس، فتوفي بمكّة، وتزوجها

(1) الدرجيني: طبقات الإباضية، ص 9 ـ 10.
ـ أبو زكريا: السيرة وأخبار الأمة 8 و10.
ـ الشماخي: شرح مقدمة أصول الفقه ص 125 ـ 126.
ـ الدكتور عوض محمد خليفات، نشأة الإباضية ص 217 ـ 218.
ـ علي يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، دار الحكمة، لندن، 2001.
ـ سليمان باشا الباروني: الأزهار الرضية في أئمة الإباضية ص 43.

مغربي من أهل القيروان، فحمل الولد معه، وعاد إلى البصرة مع رجال من المغاربة في طلب العلم، فاستقرّ بها، في رحاب أبي عبيدة خمس سنوات، ثم خرج وأقام بدولة الإمام أبي الخطاب، وتولّى له القيروان، ولمّا قتل أبو الخطاب، خرج عبد الرحمٰن مع رجال الإباضية إلى الجزائر، وبويع له بالإمامة. وظلّ إمامًا في تاهرت أحد عشر عامًا، وجعل الأمر من بعده شورى بين سبعة من رجال العلم والصلاح وهم: ولده عبد الوهاب، وسعود الأندلسي، وأبو قدامة يزيد بن فندين، وعمر بن مروان الأندلسي، وأبو سعدوس بن عطية، وشكر بن صالح الكتابي، ومصعب بن سومان. وقد اتفق الجميع على اختيار ابنه «عبد الوهاب»[1].

وكان الخليفة أبو جعفر المنصور، قد صمّم ما في وسعه للقضاء على الإباضية، وإعادة بلاد المغرب إلى حظيرة الخلافة العباسية، فحاربهم الجيش العباسي بقيادة ابن الأشعث في معركة تورغا قرب سرت سنة 761م، ثم تابع زحفه في منطقة المغرب فقضى على الزنانيين الذين وقفوا إلى جانب ابن الخطاب. وبعد هذا النصر الذي أحرزه القائد العباسي ابن الأشعث، تفّرق الإباضية في الجبال، والتجأوا إلى حصونها المنيعة هناك. أما ابن الأشعث فتابع سيره نحو القيروان ودخلها سنة 761م.

وحاول ابن الأشعث تشتيت جموع الإباضية هناك، فألقى عليهم الحصار. لكن عبد الرحمٰن رستم وأتباعه الإباضية، كانوا قد تحصّنوا في أماكن منيعة جدًا،

(1) أبو زكريا: السيرة وأخبار الأمة ص 10 ـ 14.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ جـ 5 ص 317.
ـ ابن عذاري: البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمَغرب جـ 1 ص 71.
ـ النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ص 44.
ـ البكري صلاح: تاريخ حضرموت السياسي ص 28، القاهرة 1956.
ـ الحارثي: العقود الفضيّة في أصول الإباضية ص 39.
ـ سليمان الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، ص 42 ـ 43.
ـ الدرجيني: طبقات الإباضية، ص 11 ـ 12.
ـ الشماخي: شرح مقدمة أصول الفقه، دار الكتب المصرية، رقم 21287 ب.

لم يستطع ابن الأشعث اجتيازها، وطال الحصار، وأصيب جيشه بالجدري، وهلك منهم خلق كثير، ما اضطره للعودة إلى القيروان، تاركًا ابن رستم وشأنه في المغرب الأوسط. وكان لهذا الفشل أثر كبير في رفع معنويات ابن رستم وأتباعه الإباضية، شجّعهم على المضي قدمًا في الاستعداد لتأسيس دولة إباضية في تلك المنطقة من بلاد المغرب، واستطاعوا تحقيق ذلك سنة 778م.

وفي عهد الوالي العباسي محمد بن حفص سنة 768م، ساد الهدوء القيروان وضواحيها، ولم تقم ضدّه معارضة جدّية. لكن في سنة 770م، واجه ابن حفص أخطر ثورة خارجية في بلاد المغرب، ضمّت الصفرية والإباضية. وبدأت بذلك مرحلة جديدة من الصراع، بين الإباضية وبين الولاة العباسيين المهالبة، الذين حكموا أفريقيا وبلاد المغرب نحو ربع قرن، من 768م إلى 792م.

لكن الإباضية بعد مقتل إمامهم أبي الخطاب، افتقروا إلى الوحدة الحقيقية، ما أضعف قوّتهم إلى حين. وقد أدّت الحروب المتتالية بين الإباضية والولاة العباسيين إلى هزيمة الإباضية في المغرب الأدنى، وانتصارهم في المغرب الأوسط. وفي المناطق الشرقية من بلاد المغرب، خَبَتْ جذورهم، وانهارت قوّتهم، منذ ولاية يزيد بن حاتم ومقتل إمامهم أبي حاتم الملزوزي[1].

أما الدولة الرستمية(*) التي أصبحت ملاذًا للإباضية، فقد تقوّت بالبربر الإباضية في المغرب الأوسط، حيث انتشر المذهب الإباضي بينهم قبل مقدم عبد الرحمٰن بن رستم، وشاع في قبائل لواتة، ومكناسة، ولماية، وبعض بطون هوارة. فبعد التنكيل الذي حلّ بالإباضية في بلاد المغرب الأدنى، هاجر عدد كبير من

(1) النويري، جـ 22، ص 50.
- الرقيق: ص 143.
- ابن عذاري، جـ 1، ص 76.
- ابن الأثير، جـ 5 ص 600.

(*) نسبةً إلى عبد الرحمن بن رستم.

إباضية تلك المنطقة إلى المغرب الأوسط، والتفّوا حول عبد الرحمٰن بن رستم، الذي كان آنذاك يتمتع بتقدير واحترام اتباع المذهب جميعًا، وكانوا ينظرون إليه على أنه منقذهم من البلاء، ومحقّق أهدافهم التي ناضلوا من أجلها، وفي مقدمها تأسيس الدولة الإباضية[1].

وقد حاول ابن الأشعث القضاء على الدولة الرستمية، لكنه فشل في ذلك، واضطر إلى الانسحاب والعودة إلى القيروان، ما زاد من رفع معنويات الإباضية والتفافهم حول ابن رستم ودعمه بالمال والرجال.

بعد ذلك، وقع اختيار ابن رستم وأتباعه على تاهرت لتكون مقرًا لهم، فبنوا المدينة ونظّموها سنة 761م. وفي العام التالي رأى الإباضية في المغرب الأوسط، أن الوقت قد حان لإعلان إمامة الظهور. فنادوا بعبد الرحمٰن بن رستم «إمام ظهور، أو إمام بيعة» كما تسميه المصادر الإباضية. وبارك أئمة الإباضية في البصرة هذه الخطوة. وبإعلان الإمامة الجديدة سنة 776م، ولدت في المغرب الأوسط دولة إباضية عرفت في التاريخ باسم الدولة الرستمية، وعاشت حتى سنة 909م، حيث قضى عليها الفاطميون[2].

وعلى الرغم من ذلك، فقد بقي مذهب الإباضية قائمًا في مناطق نائية بعيدًا عن متناول السلطة المركزية. ولا تزال بقاياهم موجودة إلى يومنا هذا، في جبل

---

(1) الباروني، سليمان أبو الربيع: مختصر تاريخ الإباضية، جـ 2 ص 85، تونس.
- عبد الرزاق محمد إسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب، ص 146 - 147، الدار البيضاء سنة 1976.
- ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، جـ 6 ص 255 - 259.
- الحبيب الجنحاني: تاهرت عاصمة الدولة الرستمية، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية 1975.
- محمد علي ديوز: تاريخ المغرب الكبير، ص 146 - 147، القاهرة 1963.
- الدكتور عوض محمد خليفات: نشأة الحركة الإباضية، ص 241 وما بعدها.

(2) الدكتور عوض محمد خليفات، نشأة الإباضية، ص 244 - 245.
- محمود إسماعيل عبد الرازق: الخوارج في بلاد المغرب ص 146 - 147.
- محمد علي ديوز: تاريخ المغرب الكبير، جـ 3 ص 258 - 260.
- عبد الرحمن بن محمد الجيلاني: تاريخ الجزائر العام، جـ 1 ص 165 وما بعد، دار الثقافة، بيروت.

نفوسة في ليبيا، وفي جزيرة جربة، وقسطيلية في تونس، وفي مزاب جنوب الجزائر، يقول أبو الحسن الأشعري:

«ومن الخوارج الإباضية: «فالفرقة الأولى منهم يقال لهم الحفصية، كان إمامهم حفص بن أبي المقدام، زعم أن بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده. فمن عرف الله سبحانه ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة، أو نار، أو عمل يجمع الجنائب، من قتل النفس، واستحلال الزنى، وسائر ما حرّم الله من فروج النساء، فهو كافر بريء من الشرك... وجمهور الإباضية يتولّى المحكمة كلها إلاّ من خرج، ويزعمون أن مخالفيهم من أهل الصلاة كفّار، وليسوا بمشركين، حلال مناكحتهم وموارثتهم. حلال غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب، حرام ما وراء ذلك، وحرام قتلهم وسبيهم في السر، إلا من دعا إلى الشرك في دار التقية، ودان به. وزعموا أن الدار يعنون دار مخالفيهم، دار توحيد إلا معسكر السلطان، فإن كفر يعني عندهم»[1].

أما البغدادي فيقول: «أجمعت الإباضية على القول بإمامة عبد اللّه بن أباض، وافترقت فيما بينها فرقًا، يجمعها القول بأن كفّار هذه الأمّة، يعنون مخالفيهم من هذه الأمة، براء من دمائهم في السر، واستحلّوها في العلانية، وصحّحوا مناكحهم والتوارث منهم، وزعموا أنهم في ذلك محاربون لله ولرسوله، لا يدينون دين الحق، وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض. والذي استحلوه الخيل والسلاح، فأمّا الذهب والفضة فإنهم يردونها على أصحابها عند الغنيمة[2].

ويقول ابن حزم الأندلسي:

«ذكر بعض من جمع مقالات المنتمين إلى الإسلام، أن فرقة الإباضية، رئيسهم رجل يدعى فريد بن أبي أنيسة وهو غير المحدّث المشهور، كان يقول: إن

(1) الأشعري، أبو الحسن بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مكتبة النهضة المصرية ص 170 و186.

(2) البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص 103 ـ 106.

في هذه الأمّة شاهدين عليها: هو أحدهما، والآخر لا يدري من هو، ولا حتى ما هو. ولا يدري لعلّه قد كان قبله، وأن من كان من اليهود والنصارى يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله إلى العرب، لا إلينا كما يقول العيسوية في اليهود، قال: فإنهم مؤمنون أولياء الله تعالى. وإن ماتوا على هذا العقد، وعلى التزام شرائع اليهود والنصارى، وإن دين الإسلام سينسخ بنبي من العجم يأتي بدين الصابئين، وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة... ثم يقول: قال أبو محمد: إلا أن جميع الإباضية يكفّرون من قال بشيء من هذه المقالات، ويتبرأون منه، ويستحلون دمه وماله. وقالت طائفة من أصحاب حارث الإباضي، إن من زنى، وسرق، وقذف، فإنه يقوم عليه الحد، ثم يستتاب ممّا فعل، فإن تاب ترك، وإن أبى التوبة قتل على الردّة... شاهدنا الإباضية عندنا بالأندلس يحرّمون طعام أهل الكتاب، ويحرّمون أكل قضيب التيس والثور والكبش، ويوجبون القضاء على من نام نهارًا فاحتلم، ويتيممون وهم على الآبار، التي يشربون منها إلا قليلاً منهم[1].

ويقول الإسفراييني (أبو مظفر): الفرقة السادسة الإباضية، وهم أتباع عبد اللّه بن إباض. ثم هم فيما بينهم فرق، وكلهم يقولون أن مخالفيهم من فرق هذه الأمة كفار مشركون ولا مؤمنون. ويجوّزون شهادتهم، ويحرمون دماءهم في السر، ويستبيحونها في العلانية، ويجوّزون مناكحهم، ويتبنون التوارث بينهم، ويحرّمون بعض غنائمهم، ويحلّلون بعضها، ويحللون ما كان من جملة الأسلاب والسلاح، ويحرّمون ما كان من ذهب أو فضة، ويردّونها إلى أربابها[2].

ويذكر الشهرستاني: «أن الإباضية أصحاب عبد اللّه بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، فوجّه إليه عبد الملك بن محمد بن عطية، فقاتله ببسالة، وقيل أن عبد اللّه بن يحيى الإباضي كان رفيقًا له في جميع أحواله. وقال ابن إباض، إن مخالفينا من أهل القبلة كفّار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة،

(1) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل، ص 88 و189.
(2) الإسفراييني: ص 56، طبعة 1955.

وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام. وحرامٌ قتلهم وسبّهم في السر غيلة، إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة. وقالوا أن مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي. وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وقالوا في مرتكبي الكبائر، أنهم موحّدون لا مؤمنون[1].

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 212 وما بعد.

الفصل الرابع

القرامطة

إن الإسلام، كنظام اجتماعي وسياسي، أقرّ قانونية الوحدة وصراع الأضداد، في سياق الحياة العامة لنظامه، من خلال مسيرتها التاريخية. والصراع هنا يظهر كفعل طبيعي في الحياة الإسلامية نتيجة التصادم بضرورات الحياة اليومية للمسلمين، كتطبيق للشريعة من جهة، وتجاوز متطلبات الحياة من جهة ثانية؛ فقد جدّد الإسلام في تشريعاته الكثير من الأمور الحياتية المتعلّقة بمعيشة الناس، والذين ينضوون تحت لوائه. وهو كشريعة وعقيدة، حاول إيجاد مبادئ تناهض الاستبداد والظلم الاجتماعي، باعتبار أن البشر كلهم متساوون في الخلق والخلقة ومقومات الحياة، ومن منبت واحد. ففي حديث نبوي: «الناس شركاء في ثلاث: الماء، والكلأ، والنار»[*] أي أن أساسيات استمرار حياة الناس لها صفة الملكية العامة، فيما يشبه ما عُرف لاحقًا بـ «التأميم»، أي مُلْك الأمة جمعاء وليست حكرًا على أحد. كذلك لا فوارق بين الجماعات والأقوام والأعراف. وقد جاء في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1].

(*) هذا الحديث أجمعت عليه صحاح كُتب الأحاديث الستة عند المسلمين.

(1) خير اللّه سعيد: الدعاة الإسلاميون في العصر العباسي ص 13 ـ 15. دار الجاد، الطبعة الأولى دمشق 1993.

ـ حسين مروّة: دراسات في الإسلام ص 7 و11، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت 1980.

ـ القرآن. سورة الحجرات الآية 13.

لكن هذه الأساسات النظرية في الفكر الإسلامي، لا تلغي القوانين الاجتماعية لحالة الصراع الاجتماعي القائم في النفوس.

وفي العلاقات الأخرى، فإن وحدة صراع الأضداد كان قائمًا في الخلافة الإسلامية، في مراحلها الأولى، كما أن التناقض بين الشريعة والواقع كان قائمًا. لذلك برز الاجتهاد في الفكر الإسلامي، عند الخلفاء وجمهور المسلمين لتجاوز حالة ما، تعارضهم في الحياة. ومن ثم تطوّر الاجتهاد إلى إجماع، ومنه إلى رأي وقياس وغيره...

وكون الفكر التشريعي الإسلامي، باتفاق الفقهاء، فكرًا اجتهاديًا، فمن الطبيعي أن تأخذ الحركات الإسلامية، التي ظهرت من هذا الفكر منطلقاتها النظرية الأساسية، وفق نظرتها العقائدية، وباجتهاد رجالاتها الذين فهموا الإسلام دينًا وعقيدة، وعلى هذا انطلقوا.

ويمكن القول، أن الصراع القائم في الفكر الإسلامي بين الأحزاب والطوائف، يبقى ضمن الفكر الإسلامي، رغم التعارض بالعقيدة السياسية، والتأثر بالواقع الجغرافي والمحيطي لكلا العرفين، ما يعني، أن التشكيلات السياسية الإسلامية منذ بداية العهد الأموي، أخذت تتأثر شيئًا فشيئًا، راسمة لنفسها وجهة خاصة بها نحو «الإسلام السلطة، والإسلام العقيدة»، حيث ظهر في نهاية العهد الراشديّ في تيّارَي الشيعة والخوارج، وجهات نظرهم الخاصة، في أمور الإسلام والمسلمين. وفي العهد الأموي تطوّرت وتبلورت وجهات النظر الخاصة إلى حالة أرقى، وهي ما عرف فيما بعد بـ «علم الكلام» في بدايات الحكم العباسي. ومن ثم انطلقت إلى نظرات فلسفية، تعبّر عن تيارات مختلفة، عرفت باسمها، ظلّت قائمة سياسيًا، وفلسفيًا. وهذه الحركات التي استطاعت أن تعبّر عن مواقفها، بمختلف الحالات والفعاليات السياسية والمذهبية، لصقت بها نعوتٌ وأسماء: «معتزلي، أشعري، رفضي، باطني...» وهذه التعبيرات تحمل دلالاتها السياسية والمذهبية، وأبعادها العقائدية. وإن الفترة الطويلة للعصر العباسي، كانت عصر تكوين،

وبخاصة ما بين 750م و1000م. ففيها طبعت الحضارة الإسلامية بطابع خاص، لا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا. ففي الفقه والشرع، وفي علم الفلسفة، وفي الأدب والعلوم الاجتماعية، والإنسانية، نرى الإسلام اليوم فعلاً مثلما كان من قبل عشرة قرون وقد استمرت مذاهبه الفكرية القديمة إلى اليوم. وأكثر ما يظهر ذلك في الفرق المختلفة التي نشأت فيه[1].

لكن الانفتاح الفكري والأدبي والفلسفي لهذه الفرق، لم يصلنا كاملاً، وأكثر ما وصلنا منه الجانب الرسمي. وقد استطاع أبو حيّان التوحيدي في كتاب «المقابسات» أن يسلّط الأضواء على ما كانت تعجّ به بغداد، من بحوث في الفلسفة الإلهية والطبيعية، وفي مسائل اللغة والأدب بمعايير فلسفية. وتلك الشخصيات التي كانت تتقابس، جمعت بينهم كلمة العلم والحكمة، وهم من مختلف المطاعم والمشارب، والأديان، والملل والنحل. ففيهم المجوسي والصابئي واليعقوبي، والنسطوري، والملحد، والمعتزلي، والشافعي، والشيعي، واليهودي، والمانوي. وهذه التيّارات كانت تتعامل مع الفكر الإسلامي، فتتأثر به وتؤثر فيه. وكان لكل من هذه التيارات مروّجوها، ودعاتها، وأعضاؤها، ومناصروها. وجميع هذه التيارات كانت تتصارع في الفكر الإسلامي. فالصراع في مختلف مراحل الدولة الإسلامية تجلّت أبعاده في صراع عقائدي ـ سياسي، تطوّر غالبًا إلى ثورات مسلّحة في أكثر من زمان ومكان. ولكن هذه الصراعات كانت أكثر تجليًا في العصر العباسي، حيث تمظهرت الاتجاهات المعارضة في كتل ومجموعات وحركات قريبة إلى ما نسمّيه بالأحزاب السياسية. قد تكون قريبة الشبه بما هو معاصر الآن. وقد تجسّد عمل هذه التنظيمات وهذه الحركات، في مجموعات الكوادر، والتنظيمات، والعمل السري، والبرامج السياسية. والدعاة هم أساس هذا كله، فمنها ما كان ظاهرًا

---

(1) فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 501.
ـ خير اللّه سعيد: عمل الدعاة في العصر العباسي ص 16 ـ 17.
ـ دكتور محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، الطبعة الأولى، ص 5 وما بعدها، دار الوحدة بيروت 1980.

وساطعًا كما عند القرامطة وإخوان الصفا، ومنها من اتبع التقية في عمله، كما هو عند الشيعة، لا سيما الحركات الباطنية منها، خصوصًا الحركات الإسماعيلية[1].

والتقية مفهوم إسلامي، جرى تداوله كإصلاح سياسي - ديني إبّان الحكم الأموي. وقد التزمت به الشيعة قبل غيرها من الفرق الإسلامية. وفي العصور العباسية، حمل هذا المفهوم بعدًا سياسيًا على أيدي الحركات الباطنية عامة، والحركة الإسماعيلية بخاصة، حيث أن هذه الحركة، ارتقت بهذا المفهوم إلى مصاف المبادئ الثابتة في عملها السرّي السياسي. وبذا ينظر إلى هذا المفهوم على أنه مفهوم سياسي لا ديني عند الإسماعيلية، ومن لحقها في هذا المنهاج من الحركات الباطنية الأخرى.

وإن الفكر الإسلامي، عندما بدأ يتبلور باتجاه فاعل ذي أفق فلسفي، نتيجة تأثره بالفلسفة اليونانية، والفكر المسيحي، والفلسفة السريانية، اتخذ مفكرو الإسلام منحًى يعبرون به عن آرائهم الفلسفية، والتي تتعارض أحيانًا مع الشريعة الإسلامية. ولغرض تجنّب هذا الإشكال، عمد فلاسفة المسلمين إلى وسيلة تسمّى «التقية الضرورية»، والتي تستخدم الأفكار اليونانية وغيرها، بغية الانتصار للفكر الجدلي من جهة، ومن جهة ثانية اتخاذها حجابًا تخفي خلفه أفكارها الحقيقية، وتحمي نفسها من أصحاب السنة المتشدّدين[2].

---

(1) ابن قتيبة: كتاب الإمامة والسياسية، جـ 1 ص 29 ـ 30، الطبعة المصرية.
ـ محمد كرد علي: أمراء البيان، ص 528، القاهرة.
ـ د. خليل أحمد خليل: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص 19، دار الحداثة، بيروت 1980.
ـ خير اللّه سعيد: الدعاة الإسلاميون ص 19.

(2) أحمد بن الدالة: الفلسفة السياسية عند العرب، تحقيق د. عمر المالكي، ص 18 ـ 19، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
ـ جوزي بندلي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 157 وما بعد، منشورات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، الطبعة الثانية.
ـ خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي، ص 65. =

وهذا يعني أن مبدأ سرية العمل، هو من أولويات عمل الداعي، وأحد الشروط الرئيسية التي تؤهّله لقيادة عمل معيّن. ويظهر أن الفاطميين هم أول من أفرد لداعي الدعاة مكانًا كبيرًا في القصر: ذلك أنه في ربيع 995م، في خلافة العزيز بالله، قُلّد قاضي القضاة محمد بن النعمان وظيفة الدعوة إلى مذهب آل البيت في القصر. كما كان أخوه الحسين في القاهرة، وأبوه في بلاد المغرب. وكان فقهاء الدولة تحت نفوذ داعي الدعاة، ولهم مكان خاص في القصر، وهو دار العلم. فكانوا يتّصلون به ويتلقّون منه الأوامر، ويجيئون إليه في يومي الإثنين والخميس، لتلقّي ما أعدّه للمحاضرة في أصول المذهب...

وكان داعي الدعاة يعقد المجالس ويقرأ على الناس مصنّفاته، وإذا فرغ داعي الدعاة من إلقاء محاضرته على المؤمنين والمؤمنات، أقبلوا عليه يقبِّلون يديه(1).

نشوء الحركة القرمطية، أو حركة القرامطة:

إن تمكّن العرب من فتح بلدان واسعة الأرجاء، من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، من الصين إلى إسبانيا، لا يعني إقامة دولة واحدة مستقرّة الحدود في البلدان المفتوحة. فرغم عامل الإرادة والوحي، فقد افتقرت إلى توحيد البنية الاجتماعية والاقتصادية كشرط ضروري لعامل التوحيد والتماسك، ما يساعد على

= ـ ميكال يان ديه خويه: القرامطة. ترجمة وتحقيق حسني زينه، ص 11 ـ 12، دار ابن خلدون، بيروت 1986.
ـ ابن خِلِّكان: وفيات الأعيان، ص 288.
ـ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 3 ص 1139 وما يلي.
ـ المعلم بطرس البستاني: قاموس محيط المحيط، حرف الدال، مكتبة لبنان بيروت 1944 ـ 1977.

(1) الدكتور حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص 383 ـ 384، الطبعة الثالثة مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1964.
ـ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر جـ4 ص164.
ـ المقري: نفح الطيب جـ1 ص182.
ـ المقريزي: الخطط المقريزية: جـ1 ص391 جـ2 ص286.

التفسّخ وظهور طوائف وفرق وتشكيلات اجتماعية جديدة. وهكذا تضاربت تفاسيرها للإسلام وأهدافها السياسية والاجتماعية المتفاوتة مع ما أرسته الدولة الأم من نظم وقوانين، كانت تخضع في ثباتها إلى قوّة الخليفة الشخصية وعزمه على تطبيق القوانين، وتثبيت الشرع، وتنفيذ الأحكام.

وفي هذا الوضع، كان لا بد وأن تظهر تيّارات وأحزاب وحركات سياسية، وتقوم ثورات وحركات انفصالية استقلالية، ساعية إلى نوع من الحكم الذاتي، أو الانفصال في استقلالية كاملة ومناوئة للسلطة المركزية.

ورغم أنه كان يجري إحباط هذه الحركات والانتفاضات أو بعضها، إلا أنها كانت تتوالد بسرعة، وتزداد تنّوعًا وتعقيدًا، وتقيم دويلات مستقلّة عن الدولة المركزية في المشرق والمغرب على السواء. فكان منها في المشرق: الدولة الصفارية 868م. على يد يعقوب الصفار، في فارس وبعض أطراف الهند الغربية حتى 906م. والدولة السامانية في فارس وما وراء النهر 874م. واستمرت 125 عامًا.

وقامت في المغرب: إمارة عبد الرحمن الداخل الأموية في إسبانيا 756م. ودولة الأَدارسة الشيعية في مراكش سنة 778م. ودولة الأغالبة في تونس سنة 800م. والدولة الطولونية في مصر سنة 868م، إضافة إلى دولة الخوارج في البحرين والمغرب[1].

وقد أدّى نشوء هذه الدويلات والاضطرابات والثورات، إلى تفاقم الوضع السياسي والاقتصادي في عاصمة الخلافة، ما جعله سببًا من أسباب الشغب، وكثرة

(1) حسن بزّون: القرمطية بين الدين والثورة، الفصل الثالث. الأزمة السياسية 62 وما بعد.
- حسين قاسم العزيز: البابكية، ص 146، مكتبة النهضة، بغداد، دار الفارابي، بيروت.
- الدينوري: الأخبار الطوال، ص 402.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 6، ص 860.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان جـ 5 ص 14.

الغوغاء، إضافة إلى تفاقم الصراع على النفوذ بين الفرس والأتراك والعرب، ما أثّر في تدهور أحوال الخلافة وانحلال سلطانها، ونشأة الحركات السياسية البديلة منها:

يقول ابن الأثير: «وإنه لما قتل المنتصر، اجتمع الموالي على الهارونية من الغد، وفيها بُغا الكبير، وبُغا الصغير، وأتامش وغيرهم... فاستحلفوا قواد الأتراك والمغاربة، والأشروسنية، على أن يرضوا بمن رضي به بغا الكبير، وبغا الصغير وأتامش، وذلك بتدبير أحمد بن الخطيب. فحلفوا وتشاوروا، وكرهوا أن يتولى الخلافة أحدُ ولد المتوكّل، لئلّا يغتالهم، وأجمعوا على أحمد بن محمد بن المعتصم الملقب بـ «المستعين». كان ذلك سنة 862م. وقد أصبح بغا الكبير وبغا الصغير وابن أتامش وأحمد بن الخطيب بمنزلة أهل الشورى وأهل الاختيار، الذين ينوبون عن المسلمين في اختيار الخليفة وإسقاطه، ويتحكّمون بالتالي في شؤون الخليفة والمسلمين»[1].

وقد شكّلت الشيعة تربة خصبة لإنشاء شتّى الفرق. وفي حديث نبوي: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتين وسبعين، والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين»[2].

ولم تكن الفرقة الإثني عشرية، الفرقة الشيعية الإمامية الوحيدة، فإن جماعة أخرى وافقتهم من حيث الأئمة الستة الأول، حتى جعفر الصادق، ثم خالفتهم في

---

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ جـ 7 ص 117 و168.
ـ حسن بزّون: القرمطية بين الدين والثورة ص 65.
ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل: الفصل الثلاثون، الفرق الإسلامية ص 501 وما بعد.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل ص 145 وما بعد.
ـ ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ص 108 ـ 109، طبعة دائرة المعارف الإسلامية، حيدر آباد 1357هـ.
ـ الاصطخري: المسالك والممالك: تحقيق د. محمد جابر عبد العال، ص 161.
ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان: جـ 3 ص 123 جـ 5. ص 14.

(2) البغدادي الفرق بين الفرق ص 15.
ـ ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 19 ـ 20، دار الكتب العلمية، بيروت 1368هـ.

سوق الإمامة من بعده، فجعلتها في بكرة إسماعيل المتوفى 760م، عوضًا عن أخيه موسى، وجعلت إسماعيل الإمام السابع والأخير. وهكذا فإن هذه الجماعة قد اعتبرت الأئمة الظاهرين سبعة فقط، فعرفت بـ «السبعية» وتعرف أيضًا بالإسماعيلية، نسبة إلى إسماعيل الإمام الأخير. وكان جعفر قد عيّن ابنه إسماعيل خلفًا له، ولكنه عاد عن ذلك الأمر أخذه على إسماعيل، وعين ابنه الثاني موسى. وقد وافقت أكثرية الشيعة على هذا التغيير. فكان الإمام السابع بين الأئمة الإثني عشر. ولكن البعض الآخر زعموا أن الإمام لعصمته ولا يمكن أن يؤخذ عليه شيء ثانوي، كشرب الشراب مثلاً وظلّوا تابعين لإسماعيل، الذي مات قبل والده بخمس سنوات. وأصبح إسماعيل عندهم الإمام المهدي المستور[1].

وقد نظّم الإسماعيليون طريقة للدعوة السياسية الدينية من أتقن ما عرفه العالم الإسلامي. فكانوا يرسلون من المراكز التي اعتزلوا فيها دعاة ينشرون عقيدة باطنية في أنحاء العالم الإسلامي، ويزعم أهل المدارس الفكرية الباطنية، التي لم تكوّن نظامًا مستقرًا، أن القرآن لا يمكن تفسيره على سبيل المجاز، وأن الحقيقة الدينية يمكن إيضاحها بواسطة الكشف عن المعنى الباطني، الذي قصد المعنى الظاهر، أن يكون حجابًا له يستره عن عيون الناس. وكان المريد يتدرّج بتأنٍ وهدوء في مرات بطيئة دقيقة، حتى يعلو ذروة العقائد الباطنية الخفية، بعد أن يكون قد أقسم يمين الكتمان[2].

والدعاة الإسلاميون كأفراد، كان أغلبهم من علماء الفقه واللغة، والدين

---

(1) النوبختي: فرق الشيعة ص 57 ـ 58، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق 1936.
ـ ابن خلدون: المقدمة، ص 167 ـ 168.
ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص 58.
ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل ص 515.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 145 ـ 147.
ـ ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 108 ـ 109.
ـ البغدادي: الفرق بين الفرق ص 108.

والحديث، والخطابة والسياسة، والفلسفة. والحضورية للداعي، كانت من الخطورة بمكان، بحيث أنها أصبحت جوهرًا لمادة اسمها «حركة وصورة لهيولى»، لا يتم الإفصاح عنها، إلا من خلالها، ولا تتميّز إلا بها، بتداخل الفرد بالظاهر، وأصبحت وحدة موضوعية قائمة، تأخذ وتتبادل وتتفاعل، طرديًا في أغلب الأوقات، وعكسيًا في أجزرها. لذلك ظلّت علاقة الداعي الفرد بالحركة الظاهرة قائمة طوال الوقت دونما انفصام. يقول الكرماني: «ولما كان لكل موجود سبب سابق عليه يوجهه ويقتضيه، وكان الإبداع سببًا أولاً وعلّة لوجود الفيوض جملة، عمدت العناية الإلهية فجعلتها أبعاضًا عشرة، تلقاء أبعاض عشرة من الأجسام العالية من الأفلاك الراتبة والكواكب الثاقبة... وإن ميزان الديانة أوجب وجود مراتب الحدود السلفية الذين هم أرباب الحظوظ من البركات الفائضة... فجعلت لها مراتب عشرة لحدود عشرة على نظام»[1].

ونضال الدعاة لا يعرف الكلل، ولا يتوقّف عند حد، وعمق المسألة في ذلك يكمن من القناعة الراسخة لديهم، بما يقومون به من عمل قد يدفعون حياتهم ثمنًا له. وهذه القناعة، أصبحت عندهم اعتقادًا روحيًا، تحوّل إلى نضال عقائدي في مجرى الصراع العام مع السلطات السياسية الإسلامية، وتاليًا، تحوّل هذا الصراع عندهم إلى مسألة لا تخصّ حرية التفكير فقط، بل الوجود، حتى انعكس هذا الصراع في صلب الوعي، وفرض قانونيته على التفكير عند هؤلاء. وتلك حالة مثلى نادرة الحصول[2].

(1) انظر ابن الجوزي: تلبيس إبليس.
- انظر الغزالي: فضائح الباطنية.
- انظر البغدادي: الفرق بين الفرق.
- د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية ص 385 وما بعد.
- خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي، ص 129.

(2) خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي، ص 132.
- د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص 383 - 385.

=

أما بالنسبة للقرامطة فقد تعدّدت الآراء حول الأصل في تسميتهم، واختلفت التفاسير لهذه التسمية، ويرجّح أكثر الباحثين، أن هذه التسمية تعود إلى حمدان قرمط، وهو من أكبر دعاة الحركة وأخلص أنصارها، في جنوب العراق، والمنفّذ الثوري العملي للأفكار التي نادت بها، وهو حمدان بن الأشعث والملقب «قرمط»، الذي استقبل الداعية الإسماعيلي حسين الأهوازي، في بيته، وقبل مذهبه، ثم برز اسمه بعد قيام حركته، التي اشتهرت باسمه. وقد صادفت الدعوة الإسماعيلية على يد حمدان قرمط رواجًا عظيمًا بين العرب، حتى أنه عهد إلى بعضهم بنشر الدعوة بين القبائل والعناصر العربية. كما سنّ حمدان قرمط نظامًا ماليًا متقنًا. وحمدان قرمط هذا لم تذكر كتب التاريخ عام مولده، بل أشارت إلى بدء ظهوره في الكوفة 891م. لكن ابن النديم يشير إلى أن حمدان أقام بكلوازي(*)(1).

وقد نصب عبد اللّه بن ميمون القدّاح(**) لحمدان قرمط رجلًا من ولده يكاتبه من الطالقان، وذلك في 874م. وهذه النقطة تشير إلى الرابطة الأولى لعلاقة

= - طادروس طراد: الحركة القرمطية في العراق والشام والبحرين، الفصل الثاني، ص 71 وما بعد.
- فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 516.
- حسن بزّون: القرمطية بين الدين والثورة: الباب الثاني ص 92 وما بعد.
- ابن النديم: الفهرست ص 188.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 31 وما بعد.

(*) كلوازي: منطقة في بغداد اسمها «الكرخ» تسمّى اليوم «كرادة مريم» ذكرها ياقوت الحموي.

(1) برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص 84، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت 1980.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان جـ 4، ص 477 ـ 478، دار بيروت ودار صادر، 1977.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة: تحقيق سهيل زكّار، مؤسسة الرسالة ودار الأمانة: بيروت، 1971.

(**) سُمّي بالقداح، لأنه اتخذ قداحة العيون، وتطبيقها، وهي عملية استخراج ماء من العين. وتعرف بالـ Gloucoma. وقد كانت هذه الصنعة وسيلة لإخفاء أغراضه الأصيلة وهي نشر المذاهب الإسماعيلية.

القرامطة بالإسماعيلية، كما تشير إلى التنسيق التنظيمي لسيرة الدعوة الإسماعيلية في مختلف أنحاء دار الخلافة الإسلامية.

ومن الأسباب التي يسّرت نمو حركة القرامطة، الحكم المركزي وسيطرة الموظفين الأتراك والعرب والفرس، والصراع الطبقي في الدولة، والفوضى السياسية وتفاقم التحكم التركي في الدولة العباسية، وقيام الفتن والمشاحنات بين الطوائف، ولا سيما مع الحنابلة المتشدّدين وغيرهم في الطرقات. وكذلك طريقة الضغط والإكراه في جباية الضرائب والتعسّف في جمعها، وتزايد أعمال السخرة، وبيع جباية الخراج وسائر الضرائب من أشخاص مشكوك في نزاهتهم، ومدمنين على الرشوة والسرقة، وكمّ الحريات العامة. لكن السبب المباشر والأهم هو ثورة الزنج التي نكبت بها بلاد البصرة مدّة خمس عشرة سنة. فنتيجة للفوضى السائدة في جنوبي العراق، تمكّنت الدعوة من تنظيم المستجيبين في الأمكنة كلها[1].

لكن الدولة العباسية التي استطاعت قمع ثورة الزنج، التي دامت من 868 ـ 883م. أتاحت لها نهاية هذه الثورة حرية أكبر للتحرّك، ولكنها لم تفكر آنئذ باتخاذ تدابير جديّة ضد القرامطة. ويروي الطبري، أن أحمد بن محمد الطائي، الذي عيّن واليًا على العراق الغربي في عام 882م، فرض جزية قدرها دينار واحد على كل منتمٍ إلى الفرقة، وأنه جمع بذلك مبالغ طائلة. إلاّ أن بعض أهل الكوفة قدموا بغداد، ليحذّروا الحكومة من «قوم أحدثوا دينًا غير الإسلام، وأنهم يرون السيف على أمة

(1) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 5، ص 119.
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 3 ص 2265.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة ص 18 ـ 19.
- ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، جـ 4 ص 86.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 7 ص 354.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة ص 32 ـ 33.
- خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي، ص 136 ـ 137.
- طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 75 ـ 76.

محمد». إلاّ أن الطائي أجهض مهمتهم، وعامل قادتهم ومريديهم بمنتهى القسوة، جعلت أكثرهم تحمّسًا للقضية لا يجرؤ على العودة إلى بلاده خشية أن يضطهد[1].

العلاقة بين القرامطة والإسماعيلية:

يعتبر غالبية المؤرخين والباحثين، أن الإسماعيلية هي الحركة الأم التي أنجبت الحركة القرمطية، ويمكن اعتبارها من أهم المقوّمات التي أدت إلى تحرّك القرامطة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[*] ومهّدت الطريق أمامهم، للنهوض والانتفاض، وحمل السلاح لتحقيق أهداف هذه الحركة، التي هي غاية في الدّقة، والتنظيم والعمل الواضح والهادف، المبني على أسس متينة من السرية في القيادة والتنظيم، والدعاية النافذة، والأهداف الاجتماعية والاقتصادية الواضحة.

فالإسماعيلية حركة سريّة منظمّة، لها مدرستها الفكرية المستندة على عدة فلسفات وإيديولوجيات مختلطة ما بين الغنوصية واليونانية والفارسية، والصابئة، والمسيحية، إضافة إلى الإسلامية. وقد قبلت الفكر المتنوّر الذي يدعو إلى العدل الاجتماعي،وتحقيق المساواة. ويرى عبد العزيز الدوري: «إن المذهب الإسماعيلي كان يستهدف قبل كل شيء إحداث ثورة اجتماعية، ويرى في الدين الإسلامي أساسًا للنظام القائم»[2].

وقد اختلط أمر العلاقة بين القرامطة والإسماعيلية اختلاطًا كبيرًا، حتى أن

---

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 2 ص 2127.
ـ البلاذري: أنساب الأشراف، الورقة 750 و770.

(*) التاسع ميلادي.

(2) طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 83 ـ 84.
ـ بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 135، دار الروائع بيروت.
ـ د.سهيل زكار: مقدمة تاريخ القرامطة لثابت بن سنان ص 17.
ـ عبد العزيز الدوري: دراسات في تاريخ العراق الاقتصادي ص 155.
ـ د. محيي الدين اللاذقي، ثلاثية الحكم القرمطي ص 16 وما بعد، مكتبة مدبولي، القاهرة الطبعة الأولى 1933. =

بعض الباحثين والمؤرخين تكلّم على الحركة الإسماعيلية، القرمطية، دون أن يجد حرجًا في عدم التمييز بينهما. ونسب إلى القرامطة كل ما نسب إلى الإسماعيلية من المعتقد الديني، وإلى الفلسفة وإلى التنظيم. كما نسب إلى الإسماعيلية كل ما نسب إلى قرامطة العراق وقرامطة البحرين، من نزعة راديكالية، وإلى غير ذلك من خصائصهم المميّزة.

ويعود سبب هذا الاختلاط إلى أن أكثر المصادر، ولا سيما السنية منها، قد نظرت في أوقات كثيرة إلى جميع فروع الحركة الإسماعيلية على أنها قرمطية، وباتت القرمطية بالنسبة لها، اسمًا لكل حركة تخرج على السلطة. كما كان الأمر بالنسبة للخوارج قبل ذلك. ويبدو أيضًا أن اسم القرامطة أطلق على كل حركة معارضة تتناقض مع السلطة الحاكمة، ففي الريّ والسند، واليمن، والبحرين والكوفة والبادية، كانت الفروع الإسماعيلية كلها قد تلبّستها ألقاب، من قبيل اتهامات بارتكاب الأفعال المحرّمة والشنيعة، وآخرها الإلحاد والزندقة. وقد ربط البعض ربطًا كاملاً بين القرامطة من جهة، والإسماعيلية من جهة ثانية، ومعها الفاطمية من جهة أخرى. واعتبروا الإسماعيلية والقرمطية والفاطمية، أسماء مختلفة لحركة واحدة، منذ أن وجدت جماعات منفصلة، تنتحل الانتماء إلى الإمام محمد بن إسماعيل ضد أخوته، وأعاد تنظيمها «عبد اللّه بن ميمون القدّاح»، الذي تألّق نجمه خلال القرن الثالث الهجري، وجعل لها عقيدة وطبيعة تنظيمية خاصتين[1].

= - د. حسن بزّون: القرمطية بين الدين والثورة ص 92 - 93.
- خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي. ص 127 وما بعد.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة، الفصل الثالث ص 31 وما بعد.
- د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص 394 - 395.

(1) Encyclopédie de L'islam. Paris. Tom IV. P687. 1976.
- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ 4 ص 14، القاهرة.
- برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص 77 وما بعد.
- بندلي جوزي: تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام.

كما أن أصحاب حمدان قرمط اتهموا دائمًا بإغواء العامة، عن طريق الشعوذة، ممّا يدخل في باب الاحتيال. وقد اتهم بعض المؤرخين القرامطة بالرياء في العقيدة، والتدليس فيها، مستشهدين بأن أبا طاهر القرمطي مع ادعائه التشيّع، لم يقم بزيارة قبر الحسين ولا علي، بالرغم من مروره قربهما مئات المرّات. وهكذا تتكاثف الجهود الرسمية، وثقافات السلطة المسيطرة، لترسم صورة قبيحة للقرامطة، تنّفر العامة منهم وأن مذهبهم حاويًا لكل عيوب الشرع[1]. ويقول مصطفى غالب: «القرامطة فرقة إسماعيلية محضة لا أثر للجدال في صحّة نسبها الإسماعيلي، ولا مجال للإيهام في أنها أسّست على أساس إسماعيلي صرف، الغاية منها أن تكون قاعدة ينطلق منها دعاة الإسماعيليين إلى مختلف أصقاع الدنيا[2].

وعلى الرغم من ذلك، فقد اختلفت الآراء وتباينت حول علاقة الحركة بالدعوة الإسماعيلية. فهناك من قال: أن القرمطية هي الإسماعيلية، وأن القرامطة والإسماعيلية حركة واحدة. ومن هذا الفريق: «عارف تامر، وستانلي لين بول، وميكال يان دي خويه، وحسن إبراهيم حسن».

وهناك فريق ينفي علاقة القرامطة بالإسماعيلية، ومن هذا الفريق: «برنارد لويس، والطبري، وعريب بن سعد القرطبي، ومامور، وتيلور، والنوبختي، وعبد العزيز الدوري».

والفريق الثالث يقول أن القرمطية أساس الإسماعيلية، ومنهم «الشاطبي، ولامنس، ونظام الملك، وعبد الرحمٰن بدوي، والحمادي اليماني».

أما الفريق الرابع، فيرى: «أن الدعوة القرمطية فرع والإسماعيلية الأصل،

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 11 ص 370.
ـ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ 3 ص 122.
ـ د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 30.

(2) مصطفى غالب: إعلام الإسماعيلية، ص 48 وما بعد، دار اليقظة العربية، بيروت 1914.

تفرعت عنه الحركة القرمطية» ومنهم: «ابن النديم، والنويري، والمقريزي، وبندلي جوزي وابن الأثير، ومحمد عبد الفتاح عليان»[1].

فمن الناحية الدينية، يمكن القول أن القرامطة ارتبطوا بالدعوة الإسماعيلية وكانوا على صلة وثيقة معها، وكان حمدان قرمط هو الذي يمثّل هذه الصلة، وهو الذي وضع الدعوة موضع التنفيذ بخروجه من الشام.

فالحركة القرمطية، ذات أصول إسماعيلية من حيث الفكر العقائدي، وتختلف عنها من حيث المبادئ السياسية، والممارسة العملية، التي اتبعتها في تطبيق العقيدة. ولئن كان قادة القرامطة يأتمرون أحيانًا ببعض أوامر الأئمة الإسماعيليين، وكبار دعاتهم، فإن ذلك يعود لإيمانهم بالمذهب الإسماعيلي. وقد استخدموا هذا المذهب كغطاء ديني ذي المضمون الاجتماعي والاقتصادي، في جميع المناطق التي برزوا فيها.

وقد اعترف قرامطة العراق بالإمام الإسماعيلي، في سلمية، أحمد بن عبد

---

(1) عارف تامر: القرامطة، أصلهم ص 44 ـ 48 ـ 49.
ـ الأب أنستاس الكرملي: في شرح العرشي، بلوغ المرام ص 340 ـ 341.
ـ ستانلي لي بول: تاريخ مصر، ص 94.
ـ ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 12.
ـ برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص 76 ـ 77.
ـ محمد عبد الفتاح عليان: قرامطة العراق، ص 46 ـ 47.
ـ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 8 ص 162.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 8، ص 211.
ـ النوبختي: فرق الشيعة، ص 61.
ـ الشاطبي: الاعتصام، جـ 2 ص 184.
ـ نظام الملك، سياسة نامة، جـ 2 ص 269.
ـ د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، جـ 2 ص 87.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1 ص 279.
ـ الحمادي اليماني: كشف أسرار الباطنية، ص 18.
ـ ابن النديم: الفهرست جـ 1 ص 187.

اللّه، وحسين الأهوازي. واعترف قرامطة الشام بـ عبيد اللّه المهدي، في الرملة، قبل ذهابه إلى المغرب. واعترف قرامطة البحرين بالفاطميين الأوائل في المغرب. وقد رافق هذه الاعترافات اختلافات من حيث الممارسة والتطبيق للفكر الواحد، في كل منطقة من المناطق التي ساد فيها ذلك الفكر الإسماعيلي. فعقيدة القرامطة الدينية من حيث إيمانهم بمحمد بن إسماعيل، وقولهم بالتأويل والحلول، واتباعهم التدرّج في الدعوة، واتخاذهم اللون الأبيض شعارًا لهم، متشابه تمام الشبه مع عقيدة الإسماعيلية، ومتّفق معها في كل أساليبها ونظمها. وقد تجاوزت أفكار القرامطة الناحيتين الدينية والأدبية، كالإسماعيلية نفسها، التي اهتمت بالسياسة والمجتمع، لتدخل في إطار الاهتمام السياسي والاجتماعي المرتبط بالفكر الفلسفي والثقافة النظرية الفلسفية[1].

(1) طادروس طراد: الحركة القرمطية في الفرات والشام والبحرين وأهميتها التاريخية، الفصل الثاني، علاقة الحركة القرمطية بالدعوة الإسماعيلية، ص 127 وما بعد.
- المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 158 ـ 165.
- النيسابوري: استتار الإمام، ص 92 وما بعد.
- ابن النديم: الفهرست، جـ 5 ص 128.
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 8 ص 159 ـ 160.
- الحمادي اليماني: كشف أسرار الباطنية، ص 112 ـ 117.
- دي ساسي: الدروز، المقدمة، ص 192.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 37.
- أبو حنيفة النعمان المغربي الإسماعيلي: المهمّة في اتّباع الأئمة، ص 90.
- خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي، ص 165 وما بعد.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، ص 9 وما بعد.
- محمود إسماعيل: الحركات السريّة في الإسلام، ص 130 ـ 131.
- مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية: ص 49 وما بعد، دار اليقظة، بيروت 1964.
- بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 162 ـ 169، إصدار اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين، وجمعية الصداقة الفلسطينية السوفييتية، الطبعة الثانية 1981.
- د. حسن إبراهيم حسن: ص 394 وما بعد، تاريخ الدولة الفاطمية. علاقة القرامطة بالفاطميين.
- ابن حوقل: المسالك والممالك، جـ 2. ص 21 ـ 22. طبعة ليدن، 1872.
- أوليري دي لاسي: تاريخ الخلفاء الفاطميين، ص 108.

وعلاقة القرامطة بالفاطميين هي علاقة مذهبية، جمعها مذهب واحد، هو المذهب الإسماعيلي. وقادة الفاطميين متحدّرون من نسل إسماعيل نسبًا، بينما القرامطة يعتبرون أقرباءهم بالفكر والعقيدة، ويذكر الدكتور عبد الرحمٰن بدوي: «إن الفاطمية والقرامطة كانا متوازيتين»، فإن الفاطميين ولئن كانوا من أبناء إسماعيل، فقد اختلفوا عن القرامطة. أما القرامطة فهم الحركة السياسية الاجتماعية التي انبثقت من الإسماعيلية أو اعتقدت بها فكريًا، وكانت الحزب الثوري، الذي هبّ بشكل عملي لتحقيق الأهداف الإسماعيلية بقوّة الحركة الثورية. فالقادة الفكريون إسماعيليون أساسًا، والقادة السياسيون الثوريون قرامطة؛ وهم المنفّذون للأفكار الإسماعيلية الثورية. أما الفاطميون فكانوا قادة فكريين وسياسيين بآن واحد، ولكنهم غير ثوريين بل شقوا طريقهم الخاصة بهم إلى الحكم. ويقول بندلي جوزي «كانت علاقة القرامطة بالفاطميين علاقة ودّية ملؤها الإخلاص والطاعة لأنهم كانوا يعتقدون أن مؤسس الدولة الفاطمية «عبيد اللّه المهدي» هو حقيقة «إمام الزمان، والمهدي». وجاء في رسالة حمزة بن علي «السيرة المستقيمة»: أن القرامطة هم الإسماعيلية في عرف الفرس[1].

ومما يدل على العلاقة بين القرامطة والفاطميين رسالة المعز لدين الله الفاطمي إلى الأعصم القرمطي، والشعار الأبيض المشترك بينهما، ومراتب الدعوة السبع، وطلب الفاطميين إعادة الحجر الأسود، الذي انتزعه القرامطة من مكة سنة 319هـ. والإيمان بالإمام محمد بن إسماعيل، وبالتالي اعتقادها بالمبادئ والأفكار الإسماعيلية[2].

ويجزم غالبية المؤرّخين والباحثين، أن الأسرة الفاطمية المتفرّعة من

(1) عبد الرحمن بدوي: مذهب الإسلاميين، جـ 2 ص 102.
- بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 203.
- حمزة بن علي هو مؤسس المذهب الدرزي.
- حمزة بن علي، عقائد النِّحل، دار الكتب المصرية، ص 133، مخطوط.

(2) طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 105 ـ 106.

الإسماعيلية، قد استولت على سلطة سياسية واسعة، وحوّلت العقيدة لصالحها، بقيادة عبيد اللّه المهدي، الذي لاقى قبولاً لدى فريق من الدعاة الإسماعيليين، وإن لم يلق هذا لدى جميعهم. فظلّ القرامطة متحفّظين غاية التحفّظ، حتى أنهم بلغوا أحيانًا حد القطيعة الصريحة معه، رغم عدائهم المشترك للعباسيين[1].

وقد مرّت العلاقات بين الفاطميين والقرامطة بمراحل فاترة أيضًا، وصلت أحيانًا إلى درجة إعلان الحرب بينهما. فقد حاصر الحسن الأعصم القرمطي القاهرة عدة مرات من أجل القضاء على الدولة الفاطمية المنافسة للدولة القرمطية في البحرين، التي تختلف معها في كيفية تطبيق المبادئ الإسماعيلية، وفي مجال التجارة والهيمنة على الطرق التجارية. وكانت أحيانًا كل من الدولتين تجد في الأخرى خطرًا عليها. لكن القرابة الفكرية بين القرامطة والفاطميين، كانت تجمعها وحدة الأفكار الإسماعيلية في حين كان الاختلاف على التطبيق الذي باعد أحيانًا الشقة بين الطرفين، وأساء إلى العلاقات بينهما. ذلك أن هذه الحركات الباطنية، ذات الأصل الواحد والفروع المتعدّدة، تستقي أفكارها وعقائدها المذهبية من مَعين واحد، وتستظلّ بظل واحد، وتسير بمخطط عقائدي واحد من حيث الأصل، ومتفرع من حيث الفروع. إذ إن تعاليم هذه الحركات ومبادئها تتطوّر وتتكّيف بحسب الأوضاع الداخلية، والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية للبلاد، التي تترعرع فيها، وتعمل بها. لذلك كانت متشابهة متماثلة من حيث الإطار الخارجي، والتكوين العقائدي المشترك، أمّا من جهة السياسة فتختلف مواقعها باختلاف الظروف التي تعيش فيها. فبقدر ما تتقارب أهدافها بعضها من بعض، وتذوب في انطلاقة واحدة، وغاية مشتركة، سرعان ما تتّسع من جديد وتزداد في الاتساع، حتى يخيّل للدارس أنهما على طرفي نقيض[2].

(1) محمد عبد اللّه عنان: الحاكم بأمر الله، ص 302.
ـ كلود كاهي: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص 177. دار الحقيقة، بيروت 1977.

(2) مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص 131، دار الكاتب العربي، بيروت.
ـ مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية، ص 48. اليقظة العربية ـ بيروت 1964.

بالنسبة للمعتقدات القرمطية، لم يصلنا منها إلا النَّزْر القليل من معتنقيها وأتباعها. وكل ما وصل هو مستقى من أعداء وخصوم القرامطة، الذين نسبوا إليهم الكثير من الخصال الشنيعة. ومنها: الكفر، والفسق، والزندقة، والمروق على الدين. حتى أن بعض المؤرّخين والمحدّثين نقلوا ما تواتر إليهم من هذه الأخبار من دون الرجوع إلى المصدر، أو التدقيق، كما أن البعض من التآريخ والروايات لا يمكن الركون إليها، لما تضمّنته من جهل وافتراء. إذ لا يمكن تصديق روايات البعض الذي يدّعون الاطلاع على خفايا أمرهم، بينما هم يجهلون ما هو بيّن تمامًا. وابن حوقل هو خير من يعرف القرامطة، ينفي كل ما نسب إليهم من سوء، ويتكلّم عنهم باحترام. ثم إن ناصر خسرو الذي زارهم سنة 1042م. لم يذكرهم إلا بالخير. ولكن القرمطي كان موضوع مَقْت المسلم التقي، الذي يعتقد أن ما من شيء أرضى لله وللملوك من إظهار أعداء الدين والدولة بأبشع الألوان وأحلكها. هذا الهجاء اللاذع، الذي قيل في أصدقاء القرامطة[*][1].

(*)

خذي الدفّ يا هذه واضربي	وغنّي هزاريك ثم اطربي
تولّى نبيُّ بني هاشمٍ	وهذا نبيّ بني يعرب
لكل نبيّ مضى شرعه	وهذي شريعة هذا النبي
فقد حطّ عنّا فروض الصلاة	وحطّ الصيام ولم يتعب
إذا الناس صلّوا فلا تنهضي	وإن صوّموا فكُلي واشربي
ولا تطلبي السعيَ عند الصفا	ولا زورة القبر في يثرب
ولا تمنعي نفسك المُعرِسينَ	من الأقربين أو الأجنبي
وما الخمرُ إلا كماء السماء	حلالٌ فقدِّستِ من مذهبي

(1) ميكال يان دي خويه: القرامطة ص 130 ـ 131.
ـ ابن عذاري المراكشي: البيان المُغْرِب في تاريخ الأندلس والمَغْرب، جـ 1 ص 185، دار الثقافة، بيروت 1967.
ـ دي ساسي: الدروز، المقدمة ص 195.
ـ ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 5، ص 119.
ـ الخزرجي: تاريخ الكفاية والأعلام في من وُلّي من اليمن وسكنها في الإسلام، ليدن، رقم 202 ص 33 وما بعدها.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1 ص 325 الحاشية.
ـ نجم الدين عمارة. تحقيق الدكتور حسن سليمان محمود، ص 169. القاهرة 1967.

وكان على تهجّم عبد اللّه بن ميمون على العرب وتحامله على الإسلام، أن يخضعا لبعض التعديل في البحرين. فهناك كان العرب بالذات هم أنصار الفرقة وإبطالها. وإننا لنجد أعظم المقامات فيها يشغلها العرب الأقحاح، الذين لم يطّلعوا بالطبع إلا على الهدف الثانوي. وقد ركّزت جهود القرامطة على هدف واحد قبل كل شيء هو نسف الخلافة والقضاء عليها، وعلى الإسلام الذي تقوم عليه. وهذا ما كان يصبو إليه قرامطة البحرين. وهم لم يقوموا بأداء فرائض هذا الدين وشعائره، وأن الصلاة والصيام والحج نوافل لا حاجة لعبادة الله الحقيقي بها. وقد كسبوا بهذه الطريقة قلوب البدو، واستمالوا منهم أنصارًا كثيرين. وأن ما لا خلاف فيه هو أن مذهبهم كان خطيرًا بالنسبة للإسلام والسنّة. وإن عواقب خطيرة ترتبت على أيدي البعض منهم، إلا أنهم رغم كل هذا كانوا يعملون بوجدان الذي يخدم قضية عادلة.

ويرى دي خويه أن المذهب القرمطي، قد احتوى العقيدة التي طوّرها الدروز فيما بعد، والقائلة أن الألوهة، وبالأحرى تجلياتها المسماة بالعقل الكلي والنفس الكلية، قد تكشف للبشر مرّات عديدة. وأن نظام الدروز استمد من نظام القرامطة أو الإسماعيليين، أي من ابن القدّاح. وقد طبقه كل من حمزة والحاكم تطبيقًا مختلفًا. كما فعل من بعدهم سنان راشد الدين إمام الحشاشين، ولكن قاعدة النظامين كانت هي ذاتها.

يقول أخو محسن: «أن ابن القداح علّم، أن سبعة أنبياء ناطقين هم: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، ومحمد بن إسماعيل». وقد علّم كل منهم شريعة تنسخ سابقتها. إن آخرهم هو محمد بن إسماعيل، هو أكملهم، وهو الذي نشر المذهب الذي سيملأ العالم بأسره، وهو الذي يرتقب رجوعه المجيد»[1].

(1) ناصر خسرو: سفر نامه، ص 95.
- الهمذاني، ص 55.
- ابن حوقل: المسالك والممالك، تحقيق دي خويه، ليدن 1873.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 8، ص 127.

وفي كتاب تأويل الزكاة، المنسوب إلى جعفر زعيم قرامطة اليمن، والذي يبدو أنه يرقى إلى زمن الخليفة الفاطمي المعزّ لدين الله: «فكل إمام في زمانه هو اسم الله في أهل عصره، وطاعتهم له وجه لعبادة الله. فمن عرف إمام زمانه وأخذ عهده، وسلّم له في جميع أمره، وعرف حدوده فأقرّ بها، وأدّى لكل ذي حق حقّه، ولم يلحد فيه، فقد عرف الله بحقيقة المعرفة ووحّده من وجه توحيده». وفي الصفحة 366 من هذا الكتاب، نجد أن إسماعيل هو الإمام السابع منذ الحسن ابن علي. وهذا موافق لنظرية العديد من الإسماعيلية[1]. أما علي فلا يعد إمامًا بل هو الأساس والباب والقرآن الجليل، حامل المذهب الصحيح الأبدي الثابت الذي يظهر بمظاهر مختلفة. والأئمة السبعة، الذين يعقبونه هم التجلّيات السبعة.

ويؤكّد كتاب تأويل الزكاة أشياء عديدة منها: «إن تعاليم القرآن كلها ليست إلاّ صورًا للحض على طاعة الإمام طاعة تامة. ويعتبر عقيدة حشر الأجساد مضحكة. والحياة الأبدية ليست سوى عودة الروح إلى مبدئها، كما أنه يجب تفسير يوم الدين تفسيرًا روحيًا، والمؤمنون الحقيقيون هم أولئك الذين يؤوِّلون الوحي الإلهي على هذا النحو، وأما الذين يأخذون القرآن والسنة على ظاهرهما الحرفي، فلا يستحقون أن يسمّوا مسلمين، بل هم كافرون، أما الشيعة فقد حاموا حول المعنى»[2].

= - ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، تحقيق د.سهيل زكار، ص 50، بيروت 1971.
- دي ساسي: الدروز، المقدمة، 135.
- الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1 ص 237.
- ابن عذاري: البيان المغرّب، جـ 1، ص 160 و184 ـ 186.

(1) كتاب تأويل الزكاة، ليدن رقم (1).
- O.C. Histoire des Ismaéliens de la pers. journal Asiatique 1856. II P.367.

(2) منصور اليمن. تأويل الزكاة: ص 130 ـ 143.
- المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 238.
- المقريزي: الخطط المقريزية، جـ 1 ص 396.
- ابن عذاري: البيان جـ 1 ص 186.
- الميداني: مجمع الأمثال: تحقيق محمد محيي الدين عبد المجيد، جـ 1 ص 317، بيروت سنة 1972.

وجاء في كتاب تأويل الزكاة أيضًا، لمنصور اليمن مخطوطة ليدن رقم 2613 الورقتان 290، 291، تأويل «الحياة الأخرى».

قال سبحانه: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾[1]، وهذا وعد من الله صدق وقول حق، لكنه إذا حُمل على ظاهره لم تصححه العقول ولم تشاهده العيون. لأننا ما رأينا أحدًا قتل فعاد حيًا ولا رأينا ميتًا ولا مقتولاً يرزق. لأن الرزق على قسمين: «أحدهما الرزق الذي هو قوت الأجسام وغذاؤها، ومن المحال أن يكون المقتول الذي فارق روحه جسده ينال غذاءها ولا شيئًا مما يقوّم جسده. والقسم الآخر هو رزق العلم الذي هو قِوام الروح وحياتها. فالروح إذا فارقت جسدها، وعلت إلى عنصرها، استغنت عن العلم. لأن الروح تحيا بالعلم ما دامت في جسدها، لتنال به حدّها، وتبلغ عنصرها الذي فارقته، فيكون ذلك حياة أبدية. فالقسمان جميعًا المقتول مستغن عنهما بافتراق روحه عن جسده. فقد بطل قول أهل الظاهر، وما ذهبت إليه آراؤهم في تفسيراتهم وما يركبونه من زخاريفهم. ولو اعترفوا بالحق، وأقرّوا بأيمّة الصدق، وردّوا سؤالهم إلى من أُمروا بسؤاله من أهل الذكر أوليائهم، لعلموا صحة قول الله ووقفوا على معرفة حياة المقتولين في سبيل الله، وما الرزق الذي يأتيهم من ربهم، وكانوا على صحّة أمرهم ويقين في دينهم»[2].

إن المتتبع للحركة القرمطية، يلاحظ مقوّمات مجتمع إسلامي متميّز استند إلى أبعاد إيمانية باطنية تاويلية، وإلى أبعاد طبقية، مثّلت السواد الأعظم للفقراء، انعكست تطلعاتها وأهدافها وبرامجها الإصلاحية، في إسقاط هذا المجتمع الطبقي.

وأول ما يظهر من الروايات عن بدايات الحركة القرمطية في سواد الكوفة، أن التشيّع بشكل عام كان هو السائد فيه، وأن فلاحي السواد كانوا يجلّون الزهاد والمتقشّفين العابدين، ويرفعونهم إلى مراتب الأولياء. هذا ما يُفهم من إقبال فلاحي

(1) سورة آل عمران: الآية 169.

(2) انظر: ميكال يان دي خويه، القرامطة، ص 187 ـ 191، الملحق.

السواد على مذهب الأهوازي القرمطي بسرعة، ومن إعجابهم الشديد بتقواه وورعه.

والربط العمومي بين الثورة الاجتماعية والدعوة الإمامية، قد تفاعل مع بيئة متشبّعة لها معتقداتها الإمامية المهدوية السابقة. إذ قلّما ظهرت دعوة شيعية ولم يكن لها في السواد موطئ قدم أو صلة ما.

وتجمع المعتقدات القرمطية صورة من الخارج، عن اختلاط هذه المعتقدات، وعن جمعها لعناصر من مختلف الأديان المتّصلة بالقرامطة، وأن فكرة «عيسى» هي المحور الأساس، وأن أحمد بن محمد بن الحنفية هو صورة عنه، وأن الإثنين، أي عيسى وأحمد تجلٍّ للكلمة والروح القدس. وفي هذا النص القرمطي:

«بسم الله الرحمٰن الرحيم: يقول الفرج بن عثمان داعية المسيح، وهو عيسى وهو الكلمة، وهو المهدي، وهو أحمد بن محمد بن الحنفية، وهو جبريل، وأن المسيح تصوّر في جسم إنسان. وقال إنك الداعية، وإنك الحجّة، وإنك الناقة، وإنك الدابة، وإنك يحيى بن زكريا، وإنك روح القدس»(1).

لكن فكرة عيسى ويوم الدين ليست غريبة على المسلمين. فالاعتقاد هنا أن عيسى «المسيح» سوف يظهر في آخر الزمان، ويملأ الدنيا عدلاً. وإذا تعمّقنا في بعض القراءات الدينية والأذان عند القرامطة نرى أنهم اعتقدوا أن جميع الأنبياء ممثّلون لحقيقة واحدة.

وفي النص الكتابي القرمطي حديث عن الصلاة يقول: «الحمد لله بكلمته،

---

(1) المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 152 ـ 153، القاهرة 1967.
ـ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر، جـ 4 ص 181.
ـ حسن بزّون: القرامطة، ص 170 ـ 173.
ـ مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، الفصل الخامس، الحركة القرمطية، ص 131 وما بعد.
ـ ميكال يان دي خويه: القرامطة، الفصل الثامن، الديانة القرمطية.

وتعالى باسمه، المنجد لأوليائه وبأوليائه، قل إنّ الأهلّة مواقيت للناس ظاهرها ليعلموا عدد السنين والحساب والشهور والأيام، وباطنها لأوليائي الذين عرفوا عبادي ووسيلتي، فاتقوني يا أولي الألباب، وأنا الذي أسأل عمّا أفعل وأنا العليم الحكيم»(1).

وإما ما نسب إلى القرامطة من الأقوال والأفعال السيئة والشنيعة، باستثناء حادثة الكعبة، حيث قيل أنهم «ملحدون» دهريون، إباحيون يستحلّون المحرمّات، ويرتكبون أكبر الجرائم، ويسوّغون استعمال جميع الوسائل، إن هي أدّت إلى الغاية المنشودة، ومنها: «إباحة نكاح البنات والأخوات، وتحليل شرب الخمر، وجميع اللذات والموبقات»، فهذا لم يكن يتفق أغلب الأحيان مع الواقع والحقيقة، خصوصًا ما ذكر حول آدابهم وأخلاقهم. لأن القرامطة كانوا ينسبون أنفسهم إلى غلاة الشيعة، والشيعة بفرعيها «المغالية والمعتدلة» تجلّ عليًا وتنزهّه عن النقد، وتعزو إليه العصمة. إنما بعض غلاة الشيعة وبعض الحاكمين منهم اتخذوا التشيّع ستارًا وغطاءً سياسيًا، وبخاصة عند بعض الفرق الخارجة على الدولة. وكما قال المعتمد:

وتؤخذ باسمه الدنيا جميعاً ... وما من ذاك شيء في يديه

ولوضع الأمور في إطارها التاريخي والجغرافي يمكن تقسيم القرامطة إلى أربعة أقسام أو أربعة فروع.

1 ـ قرامطة العراق، أو قرامطة السواد:

انطلقت حركة القرامطة من سواد الكوفة، التي شهدت أول ثورة قرمطية 891م، وكانت قد تأسسّت ما بين 874 ـ 875م. بحيث اعتبرها البعض في طليعة

(1) انظر: رسائل إخوان الصفا: تصحيح خير الدين الزركلي، جـ 4 ص 308 وما بعد، مصر 1928.
ـ انظر: الدكتور ألبير نصري نادر، إخوان الصفا، المطبعة الكاثوليكية. توزيع المكتبة الشرقية ـ بيروت 1964.
ـ حسن بزّون: القرامطة ص 173.

الحركات الثورية المعبّرة عن الحريّة ضد الظلم، والساعية للعدالة. وامتد نفوذها ما بين 890 ـ 906م في سواد الكوفة، بين شرقي الكوفة والبصرة. وإن الأرضية التي قامت عليها هذه الحركة، كانت خصبة من حيث جلب الأنصار لها، وبث أفكارها، وتجنيد ثوّارها. ويمكن إيجازها بما يلي:

1 ـ حالة التشيّع التي كانت سائدة في هذه المنطقة.

2 ـ إقبال الفلاّحين والفقراء على هذا المذهب، بسبب الظروف الاجتماعية والسياسية السيّئة، التي كانت قائمة في تلك المنطقة.

3 ـ ربط الخلاص الاجتماعي بالعلم الإلهي عملاً: حين سأل حمدان قرمط صديقه الأهوازي عما يريد في القرية التي سئل عنها، أجاب: «رفع إلي جِرابٌ فيه علم من أسرار الله، وأمرت أن أشفي هذه القرية...».

4 ـ الاعتقاد بأن العمل الثوري هو أمر إلٰهي محتّم، ينفّذه في هذا العالم إمام يرفعه الله إليه علّمه ويلهمه سواء السبيل.

5 ـ الدعوة التي قالت أن المهدي المنتظر سيأتي يخلّص الأرض من جور حكامها الظالمين، ويملأها عدلاً ومساواة وحرية.

ويعتبر الأهوازي، والداعي الإسماعيلي الذي وفد إلى العراق في أواخر حياته 877م، والذي تتلمذ عليه حمدان قرمط أكبر المساهمين في نشر الحركة القرمطية، والمؤسس لها في جنوب العراق، وقد عرف بالورع والزهد والتقشّف، مما ساعده على جذب أتباع كثيرين من الفلاحين والفقراء في سواد الكوفة.

وقد دعا حسين الأهوازي إلى إمام مستور من أهل البيت، سيظهر في الوقت المناسب، لينشر العدل ويقيم المساواة بين الناس. واتخذ لمساعدته اثني عشر نقيبًا يدعون للمذهب، وقال لهم: «أنتم كحواريي عيسى بن مريم، أي كتلاميذ المسيح».

يقول الداعية القرمطي فرج بن عثمان: «سمى نفسه داعية المسيح، وحلّت

فيه قوته، والكلمة، والمهدي، وأحمد بن محمد الحنفية، وجبريل، وأوحي إليه بأنه القائم بالدعوة حتى يحين وقت ظهور عيسى في آخر الزمن، وأنه تجسّدت فيه كل مقوّمات الدعوة وآياتها».

وقد تعرّف حسين الأهوازي على «حمدان بن الأشعث» وهو أكّارٌ ينقل المتاع والأحمال على ثيرته ودابته. والذي أصبح صديقًا له، ثم تلميذًا ومريدًا، وداعية، وإليه ينسب القرامطة.

وقد اختلف المؤرّخون والباحثون حول شخصية الحسين الأهوازي، وتحديد هويته، ومكان ولادته وإقامته، ووفاته، يقول عارف تامر: «إنه ولد في بلدة مصياف السورية[1] -834م.. ومركز إقامته كانت سلمية، وكان على علاقة طيّبة بالهاشميين القاطنين في سلمية. ومن ألقابه: المرتضى، المقتدي، الزكي، الهادي، النقي». وذكر الطبري: أن الأهوازي جاء من «خوزستان» ومن مركزه في بهرام، وأنه كان داعيًا إسماعيليًا، وقد ذكر النويري: أنه جذب إلى دعوته شخصيات مرموقة مثل: جلندي الرازي، وعكرمة النائلي، وإسحق السوداني وغيرهم مثل: مهرويه بن زكرويه السليماني، بالإضافة إلى الداعية الكبير «حمدان قرمط». وتشير غالبية المصادر التاريخية أنه كان من الشيعة، وسكن عسكر مكرم، وتحوّل إلى البصرة، ثم سار إلى سلمية من أرض حمص، فأقام بها، وخرج داعية إلى العراق. ويذكر ثابت بن سنان: أن الحسين الأهوازي كان على غاية من الخشوع، هائمًا نهاره قائمًا ليله، وكان يخيط الثياب ويرتزق من أجرتها، وقد أبدى الحسين الأهوازي مسلكًا نموذجيًا، يعبّر عن إدراك عميق لمعنى القدوة[2].

---

(1) مصياف؛ مركز قضاء مصياف، تتبع حاليًا لمحافظة حماة في سورية.

(2) ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 25.
- خير الله سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين، ص 140 ـ 141.
- طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 134 ـ 138.
- حسن بزّون: القرامطة بين الدين والثورة، ص 170 ـ 171.
- النويري: نهاية الأرب، جـ 23 ص 57.

=

حمدان قرمط:

يعتبر الداعية «حمدان بن الأشعث» المعروف بـ «قرمط»، والذي خلف معلّمه حسين الأهوازي في إتمام رسالته، من أهم الدعاة وأكثرهم نشاطًا، ومثابرة وصبرًا في سبيل النهوض بأعباء الدعوة القرمطية. فقد استطاع أن يضم إلى دعوته الأكثرية الساحقة في منطقة سواد الكوفة. وقد أوتي حمدان بن الأشعث قدرة فائقة، وذكاءً حادًا، في ضبط جهازه السري من خلال التنظيم المحكم. فهو بعد أن تسلّم زمام الدعوة من الحسين الأهوازي، موفد الإمام الإسماعيلي إلى العراق، شرع بتنظيماته. فكان على كل مؤمن أقسم يمين الولاء، أن يدفع قطعة ذهبية للإمام. وقد كلّف اثنا عشر نقيبًا بكسب الأتباع للمذهب.

وسنّ حمدان قرمط نظامًا ماليًا متقنًا، وأمر أن تجمع الأموال في موضع واحد، وأن يكون الجميع فيه أسرة واحدة. لا يغفل أحد صاحبه، ولا أخاه في مُلْك ما يملكه. وأقام الدعاة في كل قرية رجلاً مختارًا من ثقاتها، يجمع عنده أموال أهل القرية، من بقر وغنم، وحلي ومتاع وغيره... وكان يكسو عاريهم، وينفق على سائرهم ما يكفيهم، ولا يدع فقيرًا بينهم، ولا محتاجًا، ولا ضعيفًا. وأخذ كل فرد منهم بالاجتهاد في عمله. فلم يمتلك منهم إلا سيفه وسلاحه.

وكان حمدان يتذرّع بذرائع مختلفة ليطلب من المؤمنين إسهامات مالية للإمام والأمة. وقد فرض على أتباعه «ضريبة الفطر»، وهو اسم الصدقة التي يؤديها

=
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 3 ص 2135.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، ص 8.
- المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 152.
- عارف تامر: القرامطة، أصلهم، ص 51.
- دي ساسي: الدروز، مقدمة، ص 166 ـ 168.
- عمر السعيد: كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق (تحقيق)، جـ 4، ص 151 دمشق، 1972.
- بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 162، 169.

المسلمون في نهاية صوم رمضان وأولى أيام الفطر، ومقدارها قطعة فضيّة على كل شخص. ثم فريضة الهجرة، وكان قوامها قطعة ذهبية، تجب على من بلغ سن الرشد. وكانت هذه الضريبة مخصّصة لتأسيس «دار الهجرة»(*) وصيانتها. ثم ضريبة البُلغة(**) وهي سبع قطع من الذهب. ثم طالب أتباعه فيما بعد، بخُمْس ما يملكون وما يكتسبون بأعمالهم. ثم فرض عليهم الألفة. وهي أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد، وأن يكون فيها أسرة واحدة، ولا يفضل أحد منهم صاحبه، أو أخاه في ملك ما يملكه. وقد استطاع بشكل تدرّجي، أن يجعل أهل الكوفة وسوادها المنضوين تحت رايته، يتخلّون عن أموالهم شيئًا فشيئًا، مستخدمًا العقيدة الدينية مدخلاً في ذلك. حتى وصل بهم الأمر إلى أن يقدّموا جميع ما يملكون من ثوب وغيره، ويؤدّونه إليه. وكان شفيعه في ذلك الآية القرآنية، يتلوها على أصحابه: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾.

لقد توخّى حمدان قرمط في دعوته هذه إرساء نوع من العدالة الاجتماعية من منظور الدين الإسلامي، تقترب في مفاهيمها ما نسميه اليوم الاشتراكية المعاصرة. وأراد في الوقت نفسه أن يتحمّل كل فرد من هذه الحركة مسؤولية الآخر في تفكير جَمَعي، حتى كانوا يسعفون فقيرهم. فقد عرّفهم أنه لا حاجة بهم إلى أموال تكون معهم، لأن الأرض بأسرها ستكون لهم دون غيرهم[1].

(*) دار الهجرة، مقر الحاكم وأركان الدولة والموظفين.

(**) البُلْغة؛ كميّة الغذاء الضرورية لاستمرار الحياة.

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 3 ص 2127.
- البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوط باريس رقم 6068 الورقة 750 و770 وما يليها.
- طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 141 وما بعد.
- مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية، ص 50.
- المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 104.
- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص 388.
- خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي، ص 135 وما بعد.
=

وقد قسّم حمدان قرمط اختيار الأنصار إلى الحركة، إلى عدة مراحل، هي:

1 ـ التفرّس: وهو استخدام الدقة في اختيار المرشحين للدخول في الدعوة.

2 ـ المؤانسة: أي أن يأنس الداعي القرمطي بالشخص المراد جذبه.

3 ـ التشكيك: التشكيك تدرّجًا بمعتقدات السامع المذهبية الأصلية من أجل ضمه للحركة.

4 ـ الربط: وهو أن يُربط المدعو بكتمان أخبار الدعاة الذين يعرفهم، وأن يتعهّد بالطاعة والارتباط بالدعوة والإمام، وأهل بيئته وأن يقسم اليمين لهذه الغاية.

5 ـ الخلع: أي خلع تعاليم المذهب السابق واتباع المذهب القرمطي الجديد.

6 ـ السلخ: وهو انسلاخ المدعو عن مذهبه السابق، وتركه نهائيًا، والتقيّد بتعاليم المذهب القرمطي الجديد.

وكان حمدان قرمط قد نظّم لدعاته الذين قسّمهم إلى مستجيبين، ومكاسرين، أصول العمل بين الأنصار بدقة، مثل تفقّد لهؤلاء الأنصار كل شهر مرّة، للاطلاع على أوضاعهم وأحوالهم. كما أنه ضرب لدعايته مثلًا، في الزهد والتقشّف والورع، وأظهر لأنصاره التعبّد والتقوى. وقد توفي حمدان قرمط سنة 906م[1].

= ـ ابن النديم: الفهرست، ص 265.
ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان، جـ 4 ص 477.
ـ حسن بزّون: القرمطية بين الدين والثورة، ص 170 وما بعد.
ـ النويري: نهاية الأرب جـ 23 ص 57.
ـ د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، جـ 2. ص 104.

(1) محمود إسماعيل: تاريخ الحركات السرّية في الإسلام، ص 127.
ـ الحمادي اليماني: كشف أسرار الباطنية، ص 12 ـ 13.
ـ النويري: نهاية الأرب، جـ 23 ص 57.
ـ أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص 28 ـ 29.
ـ محمد عبد الفتاح عليان: قرامطة العراق، ص 167 ـ 168. =

ثورة القرامطة في العراق:

كان حمدان قرمط قد أعد مقاتلين، للقيام بثورة ضد الدولة العباسية، قامت فعليًا 891م، بدون إرادة الإمام المستتر في سلمية، الذي كان يدين له بالطاعة والولاء والإخلاص.

وبفعل نضج الظروف الموضوعية والذاتية، بدأت الحركة القرمطية تشق طريقها إلى العمل العلني. وقد أعانهم على ذلك، انشغال الخليفة بفتنة الخوارج، وصاحب الزنج بالبصرة، وقِصَر يد السلطان، وخراب العراق، والفساد الذي كانت تعاني منه دار الخلافة، ممّا هيّأ لأزمة اقتصادية وسياسية وأمنية، كانت بمنزلة الفرصة السانحة لإطلاق ثورة القرامطة ضد الدولة العباسية.

من جهة ثانية، كانت الحركة القرمطية قد طوّرت ونظّمت شؤونها الذاتية والداخلية، بشكل جعلها حركة شعبية جماهيرية، استقطبت بعض بطون القبائل العربية المتّصلة بسواد الكوفة، ولا سيما الأنباط منهم. يضاف إلى ذلك:

1 - تحالفهم الأساسي مع ثورة الزنج على أسس سليمة تؤدّي إلى ضمان انتصار الثورة، لكنهم فشلوا بهذا بسبب موقف قائد ثورة الزنج.

2 - بناء دار الهجرة، كقاعدة أساسية تتركّز فيها قوّة الحركة، ويهاجر إليها الدعاة، ويجتمعون فيها، ويتحصّنون وينطلقون منها لفتح البلاد.

3 - النظام الإِلفوي الجديد، وذلك باستجابتهم لجميع الإجراءات المؤدّية إلى نظام الإِلفة، وتمسّكهم بقيادة حمدان قرمط، وعبدان، في أحلك الأوقات.

= - المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 32.
- ابن النديم: الفهرست، جـ 1 ص 268.
- الدفتري: الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، جـ 1 ص 168.
- د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ 2 ص 93.
- آدم ميتز: الحضارة الإسلامية، جـ 2 ص 72.
- ابن خيّون: تأويل دعائم الإسلام، ص 297.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 36.
- مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية، ص 50 ـ 51.

وكان حمدان قرمط قد حاول الاستقلال في منطقة سواد الكوفة عن الدولة العباسية، متبعًا سياسة مستقلة لحركته، رغم بقائه مخلصًا للدعوة الإسماعيلية، ولم ينفصل عن مبادئها من حيث الجوهر. وقد استطاع الوقوف لفترة ما، في وجه الدولة العباسية، وهزم قوّادها في أكثر الأحيان. لكن بالنهاية تمكّن الخليفة المعتضد من قمعها 902م. ولكن بعد ذلك، وابتداءً من 901م، قامت انتفاضات مشابهة أخرى في جسم الخلافة العباسية، وعاودت القوات القرمطية تحركّاتها، ولكن هذه المرّة في الشام. ولم يهادن حمدان قرمط وأتباعه دولة بني العبّاس اطلاقًا، رغم زعم ابن حوقل، أن حمدان قرمط في العراق وتلميذه الجنابي في البحرين، قد دخلا في طاعة العبّاسيين.

ورغم هذه الثورات التي قام بها القرامطة في العراق وسجلوا في بعضها انتصارات على الدولة العباسية، إلاّ أنهم لم يتمكّنوا من إنشاء دولة خاصة بهم، أو التثبت الكامل في منطقة جغرافية جامعة وكاملة، إنما كانوا موزّعين في القرى بين أواسط الكوفة[1].

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 6 ص 114.
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 11 ص و403.
- عريب بن سعد القرطبي: صلة تاريخ الطبري، 21.
- المسعودي: مروج الذهب، جـ 4 ص 381.
- ابن مسكويه: تجارب الأمم، جـ 1 ص 267.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 108.
- ابن خلدون: العبر وتاريخ المبتدأ والخبر، جـ 3 ص 378.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان، جـ 3 ص 221.
- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 6 ص 163.
- د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 35 - 36.
- محمد عبد الفتاح عليان: قرامطة العراق، ص 76.
- د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص 124.
- د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ 2 ص 111.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، ص 17.
- حسن بزّون: القرمطية بين الدين والثورة، ص 128 - 129.

ومما ساعد على فشل الثورة القرمطية في العراق:

1 ـ قربها من مركز دار الخلافة في بغداد، وكان بإمكان جيوش الخليفة أن تطالهم في أية لحظة.

2 ـ على الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها الحركة القرمطية، بقيت الحلقة المركزية الرابطة ضعيفة، وغياب التنظيم في مثل هذه الحالة لتحقيق النصر.

3 ـ اختفاء حمدان قرمط، ومقتل خليفته عبدان.

4 ـ ابتعاد الثورة عن مركز القيادة الأساسي في سلمية، واستقلالية الحركة القرمطية، وابتعادها عن خطط هذه القيادة، بسبب الالتباس الناشئ من سريّة الأئمة والقادة، وتكتّمهم الشديد، حتى على أقرب المقرّبين إليهم من الدعاة والأفراد على مختلف درجاتهم في الدعوة.

5 ـ تصدّي الخليفة المعتضد بشدّة لجميع الخارجين على سلطان الخلافة، ولا سيما الحركة القرمطية[1].

القرامطة في الشام:

انتقلت الحركة القرمطية إلى الشام في أواخر القرن الثالث للهجرة وأواخر القرن التاسع للميلاد وانتشرت في البادية، وبعض بلاد الشام في سورية. والتفّ حولها بصورة خاصة أعراب تلك البادية ومواليهم، الذين كانوا قد تأثّروا بمبدأ التشيّع، وغالبيتهم من الفقراء والصعاليك. يقول الطبري: «التفّوا حول أبناء زكرويه، حين ادّعوا أنهم من العلويين الفارّين من بطش العبّاسيين». ويذكر ابن الأثير: «وفي هذه السنة، أي 289هـ، ظهر بالشام رجل من القرامطة، وجمع

(1) د.إبراهيم بيضون. د.سهيل زكار: تاريخ العرب السياسي، ص 275.
ـ ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 210 ـ 211.
ـ ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 55 ـ 56.
ـ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 3 ص 2247 ـ 2264.
ـ طادروس طراد: الحركة القرمطية، الفصل السابع ص 179 وما بعد.

جموعًا من الأعراب، وأتى دمشق، وأميرها طغج بن جف من قبل هارون بن خمارويه بن أحمد بن طولون، وكان بينهما وقفات[*].

وقد استخدم قرامطة الشام الإغارات العسكرية المباغتة على جيوش العباسيين والطولونيين، وعلى القرى والمدن، التي يصادفونها في طريقهم، واعتمدوا على البدو والقبائل العربية الموالية للإسماعيلية، وموالي بعض القبائل العربية. وقد مارسوا في غزواتهم هذه منتهى القوة والعنف والشدة، أربكت الخلافة العباسية والحكام الطولونيين في دمشق، وقد صك يحيى بن زكرويه نقودًا نقش على وجهها الأول: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ﴾[1] وعلى وجهها الثاني: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[2].

وقد تميّزت حركة قرامطة الشام والبادية، بالتشبّه بالأئمة وأركان الدعوة، والتلقّب بألقابهم، وانتحال شخصياتهم. فقد انتسب يحيى بن زكرويه إلى محمد بن إسماعيل، وتسمّى ابن عمّه بالمُدبِّر لقبًا، وبعبد اللّه اسمًا، وتأوّل أنه المذكور في القرآن بالمُدَّثِّر. وهو يريد بذلك أن يحيط نفسه بهالة قدسية مستمدّة من ادعاء الصلة بكلام الله. هذا وكانت شخصية زكرويه من أكثر الشخصيات التي اكتنفها الغموض، وأحيطت بهالة من السرية والإجلال، وأكثرها تفوّقًا. فهو قد ادّعى حين قتل ابنه الشيخ، أنه مما أوحي إليه، أن المعروف بالشيخ، وأخاه يقتلان، وأن إمامه الذي يوحي إليه يظهر بعدهما ويظفر...

وكان القاسم المشترك بين قادة البادية، الهالة القدسية الدينية شبه الأسطورية التي أحيطت بها شخصياتهم، فميّزتهم عن سواهم من قادة حركتي السواد والبحرين، دون أن يقيموا أي وزن للشعائر المحدّدة للدين الإسلامي، بل أنهم

(*) القرمطي المشار إليه في رواية ابن الأثير هو «يحيى بن زكرويه» المكنّى «أبا القاسم» والملّقب بـ «الشيخ» واشتهر باسم صاحب الناقة. ويزعم بأنه كان يخبر من حوله من الأعوان، بأن ناقته كانت مأمورة، وأن عليهم أن يتبعوها إذا أرادوا النصر. كما أن شقيقه عرف باسم صاحب الشامة، أو صاحب الخال.

(1) القرآن: سورة الإسراء، الآية 81.

(2) القرآن: سورة الشورى، الآية 23.

انتقوا من طقوسها ما يناسبهم. وقد تكيّفت عقيدة الإمامة مع دافع البدو الرحَّل، يخفرون الطريق أو يقطعونها، ويغزون ذات اليمين وذات الشمال. ولا يبنون مسجدًا، ولا يحيون شعائر، إلا ما ندر وما توافق مع ظروف حياتهم. إنما لا يمكن أن ننسب إلى قرامطة البادية المنحى الإلحادي، أو ديانات أو مذاهب أخرى، خارج إطار المفاهيم المتوالدة من الفكر الإسلامي متكيّفة مع البيئة الأَعرابية البدوية[1].

وما ساعد على سقوط حركة القرامطة في الشام والبادية:

1 ـ إصرار الخلافة العباسية على مكافحة القرامطة والقضاء عليهم.

2 ـ الإنقسام بين صفوف القرامطة، والاصطدام بين زعامات هذه الفرق أحيانًا.

3 ـ الاستقلال عن قيادة الدعوة الإسماعيلية في سلمية.

4 ـ أكثر أنصار الحركة كانوا من البدو الرحّل، والذين أَعملوا النهب والسلب في المدن والقرى.

5 ـ أعمال القسوة والعنف، التي ارتكبها القرامطة ضد السكان، دونما تمييز، والتدمير وغزو قوافل الحجاج وسلبها الأموال والمتاع.

6 ـ ابتعاد عبيد اللّه المهدي عن المشرق، وانشغاله بأمور المغرب[2].

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 6 ص 105.
ـ ابن العديم: بغية الطلب في تاريخ حلب، جـ 6 ص 89، دمشق.1980.
ـ ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 6 ص 43.
ـ حسن بزّون: القرامطة بين الدين والثورة، ص 177 ـ 178.
ـ كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 45، دار العلم للملايين، بيروت 1977.

(2) محمد عليان: قرامطة العراق، ص 148.
ـ ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، ص 33 ـ 34.
ـ د. حسين مروّة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ 3، ص 37 ـ 38 دار الفارابي. بيروت 1979.
ـ البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص 142 وما بعد.
ـ طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 221 ـ 224.
ـ د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 36 ـ 38.
ـ مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية، ص 53 ـ 54.
ـ أبو الفداء: تاريخ أبي الفداء، جـ 2 ص 62.
ـ Encyclopédie de L'islam nouvelle édition Tome IV. P.687. Paris. 1976.

القرامطة في البحرين:

امتدّ نفوذ القرامطة إلى منطقة الخليج العربي، فسيطروا على الأحساء والقطيف والبحرين، وشرقي شبه الجزيرة العربية، بعد أن شمل الشام والبادية وسواد الكوفة، ومنطقة البصرة، وأطراف بغداد. ودام حكمهم من 899م إلى 1077م. وهنا يعترف بعض المؤرِّخين، ولا سيما منهم ابن حوقل، بصعوبة التأريخ لحركة قرامطة البحرين، بسبب تناقض الروايات عن أبي سعيد الجنابي مؤسّس هذه الحركة هناك. وقد اختلف الرواة في اسمه. فمنهم من قال أن اسمه «الحسن بن علي بن محمد بن عيسى بن زيد بن علي بن أبي طالب». لكن هذا النسب يبقى مشكوكًا فيه، وأغلبية المصادر التاريخية تتفق على الاسم الأول: «الحسن بن بهرام الجنابي»، فارسي الأصل، كان ينتمي إلى طبقة فقيرة مسحوقة وقد تقرمط على عبدان، أحد أعلام الإسماعيلية في فرعها العراقي. كان ضمن مجموعة من الدعاة ممّن استجاب لحمدان قرمط. ويسمّيه بعض المؤرِّخين بـ «عبدان الأهوازي»، باشر دعوته من القطيف[1]. يقول المقريزي: «فنزل في القطيف، فجلس بها يبيع الدقيق، فلزم الوفاء والصدق، وكان البروز لأبي سعد الجنابي في بداية 899م وما بعدها. حيث كثر عدد أنصاره وأتباعه، وسلك في القطيف مسلكًا سياسيًا بحتًا. فقد قاتل بمن طاعه من عصاه، واشتدت شوكته، فاجتمع إليه خلق كثير».

اتخذ أبو سعيد الجنابي الأحساء مقرًّا له، وجعلها منزلاً، فأخذ في عمار أرضها، وفي هذا الموقع، دعا العرب، فأجابه: «بنو الأضبط من كلاب، وأخضع بني عقيل لطاعته»[2].

ولم يقتصر مقام أبي سعيد الجنابي في الأحساء على الأمور الحربية فقط، بل تعدّاها إلى أكثر من ذلك، حيث بدأ بتنفيذ إصلاحاته الاجتماعية، لا سيما وأن كثيرًا من القبائل العربية اجتمعت إليه، فمنّاهم بملك الأرض كلها، أو ردًا إلى من جابَهُ

(1) القطيف تقع اليوم ضمن المملكة العربية السعودية.

(2) المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 160 ـ 162.

من العرب، ما كان أخذ منهم، من أهل وولد، ولم يرد عبدًا ولا أَمَةً ولا إبلاً، ولا جِيْدًا إلا أن يكون دون الأربع سنين. وجمع الصبيان في دور وأقام عليهم قومًا، وأجرى عليهم ما يحتاجون إليه، ووسمهم لئلا يختلطوا بغيرهم. ونصب لهم عرفاء، وأخذ يعلّمهم ركوب الخيل والطعان، ونشأوا لا يعرفون غير الحروب، وصارت دعوته لهم»[1].

وقد كانت الأرضية خصبة لنشاط أبي سعيد الجنابي. فالفقراء ناقمون على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والمعيشية والسياسية آنذاك، يعانون من ظلم الولاة العباسيين، واستبداد الموظفين الإداريين، والقبائل البدوية العربية مستاءة من دفع الزكاة والأعشار وغيرها من المكوس، ومن التبعية إلى مركز الدولة العبّاسية في بغداد. حيث لم تتعود هذه القبائل المتنقلة المركزية في الحكم، ولا تتقيّد بشعائر دينية ثابتة، وقد ارتاحت إلى أفكار أبي سعيد وآرائه، التي وعدهم بتطبيقها. وكان زواجه من ابنة «سنبر» عامل قوّة ودعم وإمداد له. فآل سنبر يتمتعون بنفوذ قوي في تلك المنطقة.

وقد رمى أبو سعيد من هذه الإجراءات إلى خلق نوع من المجتمع النموذجي، مجتمع خاص ترتسم صورته في ذهنه، وإلى هدف تحذير العبيد من أسيادهم، وخلق قوّة عسكرية ضاربة[2].

---

(1) المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 164.

(2) ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 210.
- بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 167.
- طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 140 ـ 141.
- خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين، ص 151 ـ 152.
- حسن بزّون: القرمطية ص 180.
- الذهبي: العبر في خير من غَبَر، جـ 2 ص 76.
- ناصر خسرو: سفر نامه، تحقيق يحيى خشّاب، ص 95، الطبعة الأولى، القاهرة 1945.
- الحمادي اليماني: أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، ص 20.
- المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، جـ 8 ص 191. تحقيق باربيه دي منيار، باريس 1874.
- عارف تامر: القرامطة، أصلهم، ص 139.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، ص 14.
- محمد عليان: قرامطة العراق، ص 150.
- نايف بلوز: بعض الملامح الحضارية، مجلة دراسات عربية، تشرين الثاني 1972.
- التنوخي: الفرج بعد الشدّة، جـ 1 ص 110، تحقيق زهير العزاوي، القاهرة 1903.

ويورد ناصر خسرو، أن قرامطة البحرين كانوا يتسَمَّوْن بالأبي سعيديين. وغني عن البيان، أنّ انتصارات أبي سعيد، خوّلته تسنّم مقام أرفع من مرتبة الداعي البسيط. لكن لقبه بقي مجهولاً، ويرجع بعض المؤرّخين ولا سيما ميكال يان دي خويه، أنه سمي بـ «منصور البحرين»، على غرار داعي اليمن، منصور اليمن، وهو لقب رفيع غالبًا ما يعادل لقب المهدي.

وقد استطاع أبو سعيد أن ينشئ دولة قوية في ظرف سنوات قليلة، تمكّن خلالها من إيقاع الرعب في قلوب حكام بغداد.

وكان أول اصطدام فعلي لأبي سعيد مع جيوش الخلافة العباسية سنة 900م، وهي التي هزم فيها جيشًا بقيادة العبّاس بن عمر الغنوي، وأسر قائد العباس، ثم أطلق سراحه، بعد أن حمّله رسالة بالغة الدهاء إلى الخليفة العباسي المعتضد، الذي مات في العام التالي. وانشغل الخليفة المكتفي بحرب قرامطة الشام، تاركًا المجال لأبي سعيد الجنابي لتوطيد أركان دولته الجديدة في البحرين[1].

وممّا ساعد أبا سعيد في تثبيت دعائم حكمه، نفوذ القرامطة في البحرين بين القبائل العربية، وأعظم المقامات بينهم كان يشغلها رجال القبائل العرب الذين دخلوا فيهم بكثرة، مما قوّى أمرهم. وساهم اعتناق بعض هذه القبائل للمذهب

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 8 ص 13.
- ابن مسكويه: تجارم الأمم، ص 55.
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 11 ص 36.
- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 6 ص 14.
- يحيى بن الحسين: غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، جـ 1 ص 169.
- ميكال بان دي خويه: القرامطة، ص 67 وما بعد.
- ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 210.
- عريب بن سعد القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص 84.
د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 40.
- طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 235 ـ 236.
- البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 273.
- سعد بن عبد الله القمّي: كتاب المقالات والفرق، ص 86، طهران 1963.
- برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، المقدّمة.

الإسماعيلي في ذلك النفوذ. فالقبائل العربية هي الوسط الذي عاشت فيه الحركة القرمطية، حيث كانت التربة خصبة، والظروف مناسبة لقيام مثل تلك الدولة. وقد كانت القيادة فيها بعض الأحيان جماعية. كما أن بعدها عن مركز الخلافة العباسية في بغداد، كان من العوامل الأساسية التي ساعدت على بقائها فترة طويلة. وقد شارك أبو سعيد الجنابي وأولاده في القيادة الجماعية، التي تمثّلت في مجلس «العقدانية» المكوّن من ستة أفراد، كان الحكم بينهم شورى، والرأي فيه للسادة الذين يضمهم هذا المجلس.

وقد تمكّن أبو سعيد الجنابي أن ينشئ دولة قوّية، في ظرف سنوات قليلة، استطاع خلالها إيقاع الرعب في قلوب حكام بغداد، واستطاع أيضًا أن يهزم جيوش الخلافة بقيادة العباس بن عمر الغنوي سنة 901م. وقد سهّل له هذا الانتصار توطيد أمر دولته، بعد انشغال الخليفة بحرب قرامطة الشام.

دام حكم أبو سعيد الجنابي ستة عشر عامًا، وقد اغتيل على يد خادمه 913م. وقد تضاربت الآراء في أسباب مقتله، وليس من الثابت أن العبد الذي قتله، فعل ذلك عملاً بأوامر تلقّاها. مع العلم أنه قتل بعضًا من قادة أبي سعيد أيضًا. وغني عن البيان، أن انتصارات أبي سعيد خوّلته تسنّم مقام أرفع من مرتبة الداعي البسيط[1].

---

(1) ابن عذاري، جـ 1 ص 171.
- عريب بن سعد القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص 5.
- ناصر خسرو: سفرنامه، ص 92 ـ 93.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 66 ـ 68.
- د. محيي الدين اللاذقي، ثلاثية الحلم القرمطي، ص 41 ـ 42.
- يحيى بن أمين: غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، ص 169، دار الكتاب العربي، القاهرة 1968.
- جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 612.
- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 6 ص 121.
- شذرات الذهب، حوادث 301هـ. ، جـ 2 ص 237، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت 1979.
- الهادي العلوي: الاغتيال السياسي في الإسلام، ص 113، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي، توزيع دار الفارابي، الطبعة الأولى بيروت 1987.

مات أبو سعيد الجنابي مخليًا الساحة لأولاده، وهم: أبو القاسم سعيد، وأبو طاهر سليمان، وأبو منصور أحمد، وأبو إسحق إبراهيم، وأبو العبّاس محمد وأبو يعقوب يوسف[1].

بعد موت أبي سعيد الجنابي، قرّر مجلس العقدانية، أن يعهد بتدبير الأمور إلى أبي طاهر سليمان الجنابي، بدلاً من سعيد. وقد ثبّت عبيد اللّه المهدي هذا الاختيار، ولعلّه هو كان السبب فيه.

وقد حدث أول تحرّك قرمطي بعد موت أبي سعيد الجنابي سنة 918م. عندما تلّقى القرامطة أمرًا من عبيد اللّه بمساندة القائم، ولي العهد، في حملته على مصر ولكن هذا العون كان ضئيلاً. وفي 923م. غزا القرامطة مدينة البصرة، بقيادة أبي طاهر الفتى، وغنموا غنائم وافرة، أغرتهم بالقيام بغزوات جديدة في المستقبل. وارتكبوا فظائع شنيعة، حتى لنجد ابن حوقل المعدود في كبار المتحمسين للفاطميين والذي يعلم باعتراف القرامطة بأسياده أئمة لهم، نجده يتكلّم عن أبي طاهر ساخطًا، ويلعنه على جرائمه، ولا يشك أبدًا في أن أبا طاهر، لم يتجاوز اتباع المنهج الذي أوصل أسياده إلى الحكم، إن لم يكن ينفّذ أوامرهم الصريحة. وكانت في هذا الوقت الاتصالات مستمرّة بين أبي زعماء القرامطة وبين عبيد اللّه، ولا يعلم بها إلا عدد قليل جدًا من الراسخين في المذهب.

وقد عاصر أبو طاهر «سليمان الجنابي» كلاً من الخلفاء العباسيين: المقتدر، والقاهر، والراضي، والمتقي. وعاصر الإمامين الفاطميين، عبيد اللّه المهدي، حتى 935م، والقائم حتى 943م، ويقول بعض المؤرّخين: أنه عيّن بأمر من المهدي، إلا أن الغالبية العظمى منهم تؤكد أن هذا التعيين تمّ بقرار من مجلس

(1) المقريزي: اتعاظ الحنفا، ص 181.
- د. عبد الرحمن بدوي، جـ 2 ص 130.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 8 ص 170 ـ 171.
- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.

العقدانية، الذي يقود دفة الحكم في «هجر»[*]. وقد أمضى أبو طاهر أيامه في الحروب ضد الدولة العباسية. ووصلت الدولة القرمطية في عهده إلى أوج ذروتها وقوّتها، وفرضت هيبتها كقوّة ضاربة على الخلافة العباسية، طيلة فترة حكمه، وأظهرتها بمظهر العاجز عن حماية أدنى حد مما يجب حمايته، وهو طريق الحج والكعبة في مكة، وأغلبية المدن التابعة للدولة العباسية الشرقية المركزية في بغداد.

وقد استخدم القرامطة في عهد أبي طاهر أقسى أنواع االشدة والعنف في مهاجمة الجيوش العباسية، وبخاصة الحجاج ومكة. وكانت بداية أعمال أبي طاهر العسكرية الاستيلاء على طريق الحج بين العراق ومكّة، والشام ومكة. وأبرز حدث سياسي وعسكري في حياته، كان قد وقع سنة 929م، وهو المعروف بحادثة نقل الحجر الأسود من مكة إلى دار الهجرة في الاحساء[1].

يقول عريب بن سعد: «وأخذت القرامطة «الشمسة» وجميع ما كان للسلطان من

(*) مقر الداعي وحاشيته، كما يقال اليوم، «دار الحكومة».

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 8 ص 126.
- عريب بن سعد القرطبي: صلة تاريخ الطبري، ص 127.
- جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 612.
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 11، ص 360.
- ابن مسكويه: تجارب الأمم، ص 55.
- حمزة الأصفهاني: تاريخ ملوك الأرض، ص 154.
- التنوخي: الفرج بعد الشدّة، جـ 1. ص 120.
- ميكال يان ديه خويه: القرامطة، ص 89 ـ 91.
- ابن خلدون: كتاب العبر وتاريخ المبتدأ والخبر، جـ 4 ص 89.
- محمود إسماعيل: الحركات السرّية في الإسلام، ص 146.
- بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 193 وما بعد.
- خير اللّه سعيد: عمل الدعاة الإسلاميين، ص 162.
- د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 42.
- طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 253 ـ 254.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، ص 104.
- ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 21.
- ناصر خسرو: رحلة ناصر خسرو، ص 145.

الجواهر والطرائف، وأخذوا من أموال الناس ما لا يحصى. وتحدّث من أفلت بأنه جاء إليهم من الدنانير والوِرْق [الدراهم المضروبة] خاصّة نحو ألف ألف دينار ومن الأمتعة والطيب وسائر الأشياء ما قيمته أكثر من ذلك»[1]. ويقول السيوطي: «وتابع أبو طاهر عادته السنوية بقطع طريق الحج حتى وصل به الأمر إلى غزو الكعبة نفسها سنة 317هـ (929م) حيث استولى على محتوياتها، واقتلع الحجر الأسود وعاد به إلى هجر[2].

لكن العمل الذي هز رواسي دعائم الإسلام، هو انتزاع الحجر الأسود من الكعبة في مكّة، ونقله إلى الاحساء. إذ كانت الشعائر المتعلّقة بهذا الحجر من عمق التجذّر في نفوس مواطني محمد من العرب، بحيث وجد نفسه مضطرًّا لتركه ولإضفاء الصفة الدينية عليه. ويقول الأزرقي عما كان يعتقده تقاة المسلمين فيه: «الركن يمين الله في الأرض يصافح بها عباده كما يصافح أحدكم أخاه. . . فمن لم يدركه بيعة رسول الله، فمسح الركن فقد بايع رسول الله. . . وسيبعث يوم القيامة، وله عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد لمن استلمه بالحق». لكن الخليفة عمر بن الخطاب عند أدائه فريضة الحج. قال: «والله أني لأعلم أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع، ولولا رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك»[3].

ولم يكن من الممكن أن توجّه إلى الإسلام ضربة أوجع من اختطاف الحجر الأسود. وكانت غاية القرامطة وعلى رأسهم أبي طاهر، انتهاك حرمة مكّة، والقضاء على الهالة التي كانت تحيط بالأماكن المقدّسة، باختطاف موضوع الإكرام والتقديس والإجهاز على الديانة كلها[4]. ومن ناحية ثانية، فقد ثبت أن تكريم الحجر الأسود ينزل منزلة تكريم الأوثان في نظر القرامطة، ولم يكن القرامطة في وارد المحافظة على هكذا شعائر[5].

(1) عريب بن سعد القرطبي، صلة تاريخ الطبري، ص 58.
(2) جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 612.
(3) الأزرقي، ص 288.
(4) دي ساسي: الدروز، مقدمة ص 393.
(5) ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 92.

ويروي غالبية المؤرّخين: «أنه في مستهل الشهر الأخير من كانون الثاني 930، وصلت القافلة السنوية الكبيرة سليمة إلى المدينة المقدّسة، يقودها منصور الديلمي. وما أن بدأت شعائر الحج، يوم التروية في الثامن من ذي الحجة، أو في اليوم السابق على قول حمزة الأصفهاني والبكري، حتى انتشر خبر قدوم أبي طاهر على رأس ستمائة فارس، وتسعمائة رجل قرمطي.

خرج ابن محلب، أمير مكّة، على رأس عدد من الأعيان لمواجهة القرمطي، محاولاً استرضاءه بالمال. إلاّ أن أبا طاهر رفض كل شيء، وبعد قتال صرع فيه أكثر المحاربين، دخل الجنابي المدينة، واتجه رأسًا إلى المسجد، فكانت مأساة رهيبة لا توصف، تلت دخوله المسجد. فتشبث الفقهاء والأتقياء والشيوخ بغطاء الكعبة الشريف، مصلّين باكين، وتراكضت النسوة جزعًا، هنا وهناك. وفي وسط الخضم البشري، كان جنود أبي طاهر الجنابي الشرسين يقتلون ويدوسون كل شيء. أُعمل النهب في كل شيء، وعوقبت أدنى مقاومة بالسيف. وأُسر عدد كبير من الرجال والنساء، ثمّ توزيعهم بين الغزاة. وكانت ثالثة الأثافي اقتلاع الحجر الأسود وغيره من الأشياء النفيسة من المسجد. ولم يَنْجُ من بحث الباحثين إلاّ مقام إبراهيم ووضع في مكان أمين. ولكن سرقت اللؤلؤة الثمينة، التي تزن فيما ذكر المكيّون أربعة عشر مثقالاً، وحلق مريم، وعصا موسى، وقرن كبْش إبراهيم الموشيان بالذهب، والمرصّعان بالحجارة الكريمة، وعدد لا يحصى من المتاع النفيس الذي لم يردّ أبدًا. ويروى أن أكثر من 1700 شخص قتلوا في المسجد نفسه، وأن مجموع القتلى بلغ ثلاثين ألفًا.

وقد كانت غنائم أبي طاهر ضخمة، ويروي كتاب العيون: «أنه قد احتيجَ إلى خمسين راحلة لاحتمال نهائب المسجد وحدها، عدا عن المئة ألف جمل التي حمّلت بالغنائم والمتاع. وقد ترك كل ما كان ملطخًا بالدم. ويروى أن أبا طاهر لما همّ بمغادرة مكة أنشد قائلاً:

ولو كان هذا البيت لله ربّنا — لصبّ علينا النار من فوقنا صبّا

لأنّا حججنا حجةً جاهليةً محلّلة لا تبق شرقًا ولا غربا
وأنا تركنا بين زمزم والصفا جنائز لا تبغي سوى ربّها ربّا[1].

ويروي ابن الجزّار، عن رجل ثقة ما يلي:

«حدثني من أثق به. قال: دخل بعض أصحاب القرمطي المسجد الحرام وهو راكب يمشي بدابته على بعض جسمي. وأنا مجروح ملقى بين القتلى حول البيت. فتحرّكت وخفت على نفسي. فقال: تقرأ سورة الفيل؟ قلت: نعم. قال: فأين تلك الطير الأبابيل؟ قال: فقلت له حيث شاء الله تعالى. قال: فقال يا حمار: تعبدون الحجارة وتطوفون بها وتلتمسون أركانها وترقصون حولها. ما بال رؤوسكم إذا سنّوا لها سننًا من الأباطيل لم يُزلها منها إلا طنين السيوف؟ قال: فعلمت أنهم زنادقة وبقايا أهل الردّة[2].

لكن هذه الفظائع كلها لم تحدث أية عاصفة في الإسلام لمواجهة الذين انتهكوا حرمة المقدّسات. ويرجع ذلك إلى الأسباب التالية:

1 ـ لقد ولّى عصر العباسيين المجيد والخلفاء العظماء.

---

(1) البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، لايبزغ، 1921 ص 212.
ـ البكري: المسالك والممالك، مخطوط ماريس، رقم 5905، ص 350.
ـ الأزرقي: أخبار ملّة، جـ 2 ص 103 و241.
ـ ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 6 ص 223.
ـ ابن الجزّار، كتاب العيون، جـ 4 ص 250 ـ 251.
ـ حمزة الأصفهاني: تاريخ ملوك الأرض، ص 156.
ـ عريب بن سعد القرطبي: صلة تاريخ الطبري، ص 126 ـ 127.
ـ الهمذاني: ص 62.
ـ العمراني: كتاب الأبناء، تحقيق قاسم السمراني، ص 161، ليون، 1972.
ـ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ 3 ص 124.
ـ ثابت بن سنان: أخبار القرامطة، ص 255.
ـ السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص 383.

(2) كتاب العيون، ابن الجزار، جـ 4 ص 250 ـ 251.
ـ ميكال بان دي خويه: القرامطة ص94.

2 ـ تفكك الإمبراطورية العبّاسية آنذاك، وقد أصبحت في حالة يرثى لها.

3 ـ لم يعد الخليفة العبّاسي سوى دمية في يد أصحاب النفوذ، الذين كانوا يحتربون حربًا شعواء، وكان الأقوى فيهم ذاك الذي استطاع تجميع أكثر ما يمكن من المال.

4 ـ حلول المجاعة والإنهاك محل الوفرة السابقة والغنى.

5 ـ أصبحت الجيوش العبّاسية في معظمها، لا تضم سوى المجندين الأتراك، الذين كانوا يتطلبون معاشات مرتفعة، ويتربّصون أقل تأخير في دفع أجورهم، ليعيثوا سلبًا ونهبًا في من يفترض فيهم أن يوفّروا الحماية لهم.

وقد أضحى أبو طاهر الجنابي القرمطي، بعد فتحه عُمان سنة 929م، سيد الجزيرة العربية غير مُنازَع.

لقد شوّهت واقعة مكّة، ونهب الكعبة، التاريخ القرمطي، من وجهة نظر المسلمين من أهل السنّة. ولكن لا بد من التأكيد بأن القرامطة لم يكونوا أول من قطع طريق الحج، ولا هم آخر من فعل ذلك. لقد كان ذلك الطريق عرضة للخطر في كل الأوقات، وسبق لبني سليم قطعه لسنوات عديدة، قبل ظهور القرامطة، وكان أشهرها سنة 844م. وفي سنة 865م، قطع بنو عقيل طريق الحج، لأهميّته الاقتصادية. يقول الطبري: «فيها؛ سنة 251هـ (865م)، قطعت بنو عقيل طريق جدة فحاربهم جعفر بشاشات، فقتل من أهل مكّة ثلاثمائة رجل. وبعض بني عقيل القائل:

علـيـك ثـوبـان وأمـي عـاريـة   فـالـقِ لـي ثـوبـك يـا ابـن الـزانـيـة

وفي سنة 266هـ ـ 879م، وثب الأعراب على كسوة الكعبة فانتزعوها، كذلك قطعت قبيلة طي طريق الحجاج سنة 900م[1].

---

(1) انظر الطبري: تاريخ الملوك والأمم، جـ 11 ص 12، 136، 258، 266.
ـ ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 7، ص 155.

إن حراسة طريق مكّة في أثناء موسم الحج، كانت عملية مُرْبِحة، تدرّ أموالاً وافرة منذ مطلع القرن الثاني للهجرة أو الثامن للميلاد. وكانت القبائل العربية تتصارع للفوز بهذه المهنة، ناهيك بالسطو على قوافل الحجاج وسلبهم. وأبو طاهر سليمان الجنابي نفسه، أصبح حارسًا لطريق الحج منذ 939م، وكان يتقاضى مخصّصات مالية من الخليفة العباسي في بغداد، لقاء قيامه بهذا العمل. وقد كانت فترة أبي طاهر سليمان الجنابي، فترة ذهبية لقرامطة البحرين، وطّدوا فيها سلطانهم في القطيف، والأحساء، والبحرين، واستولوا على عُمان مرّات متتالية. كما أنهم كانوا يتقاسمون الإِشراف على البصرة مع العباسيين، كذلك استولى أبو طاهر على الكوفة عدة مرات.

وتشير أغلب المصادر التاريخية أن أبا طاهر سليمان الجنابي توفي بمرض الجدري سنة 943م. إلا أن ابن خلّكان يذكر أنه قتل، دون أن يذكر سببًا لذلك. وقد مكث في الحكم مدة سبعة وعشرين عامًا. وقد ترك بصماته في التاريخ العربي الإسلامي. وكانت حياته مليئة بالحروب والغزو، إضافة إلى الإصلاحات التي قام بها في الدولة القرمطية.

رد الحجر الأسود:

يقول المقريزي: «أن سنبر بن حسن بن سنبر، الذي أعاد بيده الحجر الأسود إلى الكعبة في مكة، قال أثناء إعادته له: «أخذناه بقدرة الله ورددناه بمشيئته».

يقول ابن الأثير في الحوادث سنة 950م: في هذه السنة أعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكّة وقالوا: «أخذناه بأمر وأعدناه بأمر».

وهناك من يزعم أن الأمر برد الحجر الأسود، صدر من أبي محمد عبيد اللّه الشيعي، الذي توفي سنة 933م. وبزعمنا هذا خطأ وقع فيه بعض المؤرّخين، لأن الحجر الأسود أعيد بعد وفاة أبي طاهر، وأبي طاهر توفي سنة 943م. وكانت مدة غيبة الحجر الأسود عن مكّة 22 سنة من 929هـ إلى 950هـ. بقي خلال هذه المدّة في حوزة القرامطة في مركز الحكم في هجر.

وقد علّل القرامطة هجومهم على مكّة، واقتلاع الحجر الأسود، والتعرّض للحجاج بأنهم يقومون بشعائر جاهلية وهي «من قبيل عبادة الأصنام».

ويؤكّد محمود إسماعيل: أن دوافع نقل الحجر الأسود سياسية، وإظهار الخلافة بمظهر العاجز عن الدفاع عن الأراضي المقدّسة، وحماية رعاياها. بدليل أن القرامطة رفضوا إعادته مقابل خمسين ألف دينار ذهبي، عرضها العباسيون عليهم، ثم أعادته بعد تحقيق غرضهم السياسي.

ويرى دي ساسي: «أن تكريم الحجر الأسود ينزل منزلة تكريم الأوثان في نظر القرامطة». وكان المتصوفة يعتبرونه ضربًا من الصنم. لذلك أهمل القرامطة الحجر الأسود عند أخذه في الإحساء، كشيء لا قيمة له(1).

وفي مطلع القرن الأخير من القرن الرابع للهجرة(*)، بدأت الدولة الفاطمية في البحرين تميل إلى الضعف والتراجع، بعد موت الحسن بن أحمد

(1) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 126، وزارة الثقافة السورية، دمشق سنة 1980.
- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جـ 7 ص 155.
- د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 43 - 44.
- طادروس طراد: الحركة القرمطية، ص 263 - 267.
- عارف تامر: القرامطة، أصلهم - نشأتهم - حروبهم، ص 144 و210 و211، مكتبة الحياة، بيروت 1979.
- د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ 2 ص 140.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 6 ص 242.
- المقريزي: اتعاظ الحنفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفا، ص 184، القاهرة، 1948.
- ابن حوقل: المسالك والممالك، ص 104.
- البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 273 - 275.
- الحمادي اليماني: أسرار الباطنية، أخبار القرامطة، ص 20.
- البيروني: الآثار الباقية، ص 214.
- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ 3 ص 225 - 226.
- ثابت بن سنان: تاريخ أخبار القرامطة، ص 45.
- ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 97، الحاشية.

(*) القرن العاشر للميلاد.

«الأعصم»، في الرملة سنة 976م، حين كان في حالة قتال مع جوهر الصقلّي، قائد جيوش الفاطميين، الذين كانوا يسعون لاستعادة دمشق. وبعد هذا الإنكسار، أخذت الدولة القرمطية تتراجع في حروبها بشكل انحداري أمام الفاطميين، والعباسيين، والفرس، ما جعلها في موقف عسير وصعب، ولم تستطع فيما بعد النهوض من كبوتها.

وكانت فترة السقوط الحقيقية بعد هزيمة القرامطة أمام «صمصام الدولة»، حيث بدأ انفصال سكان أواسط الجزيرة العربية عنهم، ثم سكان عمان سنة 985م. وفي سنة 988م، انقضّت قبائل «المنسف» على قرامطة البحرين فهزمتهم. وفتحت هذه القبائل القطيف، رغم محاولتهم التقرّب من الفاطميين. لكن العباسيين وحلفاءهم من البدو فرضوا عليهم الانكفاء داخل عاصمتهم، وأقاموا شبه حصار عليهم.

إن الدولة القرمطية تلاشت بالتدرّج، حتى انتهت كدولة بعد سيطرة الأمراء المحليين عليهم. ومما ساعد على سقوط دولة القرامطة:

1 - الانقسام بين صفوفهم، والذي بدأ منذ وفاة أبي سعيد الجنابي، ومحاولة ابنه سعيد تسلّم السلطة، واختلاف المجلس العقداني على هذا الموضوع.

2 - انتصار جناح أبي طاهر سليمان على جناح سعيد.

3 - ابتعادهم في المرحلة الأخيرة عن الفاطميين، الذين كانوا العضد الأساس في نصرتهم.

4 - الصراع الداخلي العشائري والقبلي بين الحكام، وانقسام الرأي.

يقول إسماعيل المير علي، وهو أحد الكتاب المعاصرين حول القرامطة: «إن تيار الخلافات بين فروع المدرسة الأم، والاقتتال بين الأخوة والعائلة الواحدة.. كانت الطلقة الأخيرة، أي: «رصاصة الرحمة» التي قضت على هذا العملاق الجبّار، التي انطلقت ثورته من الأكواخ، والمزارع، والمعامل..

فهدرت أركان أعظم خلافة ومملكة في تاريخ العرب والإسلام... الخلافة العباسية المترامية»[1].

القرامطة في اليمن:

إن مؤسس الحركة القرمطية في اليمن، هو علي بن الفضل[*] وقد انطلقت أسطورته من بغداد، حين أوفده أحد دعاة القرامطة إلى اليمن مع منصور بن حسن سنة 879م، لدعوة أهل اليمن إلى «مهدي» من آل محمد، موصيًا إياهما بالتعاضد وعدم الاختلاف. وكان علي بن الفضل من اليمن، ويعرف بلاده كما لا يعرفها

(1) ميكال يان دي خويه: القرامطة، ص 156.
- الهمذاني: ص 228.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 8 ص 487.
- المقريزي: أخبار القرامطة، ص 107، تحقيق سهيل زكّار.
- ابن خلدون: العبر وكتاب المبتدأ والخبر، جـ 4 ص 91.
- دي ساسي: الدروز، مقدّمة، ص 227 و240.
- المقريزي: الخطط المقريزية، جـ 1 ص 355.
- ناصر خسرو: سفرنامه، ص 94 ـ 95.
- الجويري: كشف الأسرار، ص 12.
- د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ 2 ص 150.
- د. حسين مروّة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ 2 ص 33. دار الفارابي. بيروت 1978.
- ابن النديم: الفهرست، ص 189.
- جوزي بندلي: من تاريخ الحركات، ص 213.
- ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، جـ 2 ص 247.
- د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 47 ـ 48.
- إسماعيل المير علي: القرامطة والحركة القرمطية في التاريخ، ص 246.
- د. عارف تامر: القرامطة، أصلهم ـ نشأتهم ـ حروبهم، ص 147.
- انظر طادروس طراد: الحركة القرمطية، الفصل الثامن، ص 293 وما بعد. الفصل التاسع 297. وما بعد، الفصل العاشر ص 301.

(*) ينسب علي بن الفضل إلى «جون»، ويقال له علي الجوني؛ وكان على مذهب الإثني عشرية قبل أن يلتقي بالداعي القرمطي عند قبر الحسين.

أي إنسان آخر من خارجها، ولا سيما منهم رفيقه منصور اليمن أو الحسن ابن الكوفة.

وقد تجذّر القرامطة في اليمن، كما لم يتجذروا في أي مكان آخر، وخاضوا حروبًا مقدّسة ضد السلفيين هناك، ولا تزال قبائل «يام» اليمنية تدين بالقرمطية حتى يومنا هنا.

ولم يبدأ علي بن الفضل تحرّكه العسكري إلا في أوائل التسعينيات من القرن الثالث للهجرة، واستطاع أن يخضع اليمن لسيطرته بسرعة فائقة. وبدءًا من سنة 905م، أصبحت اليمن تحت سيطرته، ووجدت الخلافة العبّاسية في بغداد أن الأمر خرج عن يدها. وقد مثل الخط القرمطي مع ابن الفضل، وواصل نموّه التاريخي على المُثل التي سار عليها القرامطة الأوائل، أمثال: «حمدان قرمط، وعبدان». وكانت سنتا 903م و904م سنوات مجاعة في اليمن، لذا ترك علي ابن الفضل صومعته، ونزل من جبال «يافع» رافعًا شعاره «لا يموت الإنسان جوعًا وجاره مُتْخم». وقد قصد إلى حصن «المذيخرة»، فاستولى عليه، وجعله قاعدته الأساسية، الذي ينشر منه المذهب القرمطي. ورغم استيلائه لاحقًا على صنعاء، فقد كان يفضل دائمًا أن يدير أعماله من المذيخرة. وقد قتل علي مسمومًا سنة 915م. على يد أسعد بن أبي يعفر، الذي لعب دورًا خطيرًا في النّيل من تاريخ القرامطة[1].

ويقرّر الحمادي اليماني «إن دولة علي بن الفضل، زالت على أيام ابنه: «أزال

(1) د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 48 وما بعد.
- طه الولي: القرامطة أول حركة اشتراكية في الإسلام، ص 16، دار العلم للملايين بيروت 1981.
- علي محمد زين: معتزلة اليمن، ص 115، دار العودة بيروت 1981.
- يحيى بن الحسين: غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، جـ 1 ص 191.
- البهاء جندي: قرامطة اليمن ص 110.
- الطبري: تاريخ الملوك والأمم، جـ 3 ص 2267.
- ميكال يان دي خويه، القرامطة.
- علي بن الحسن الخزرجي: العسجد المسبوك، تحقيق د. سهيل زكار ص 427.

الأمير الحوالي، الذي حاصر المذيخرة لأكثر من عام، ثم هدمها بالمنجنيقات، وسبى بنات القرمطي».

وكان انقراض القرامطة في اليمن كدولة وجسم سياسي، في العقد الأول من القرن الرابع هجري (العقد الأول من القرن العاشر ميلادي). لكن المذهب القرمطي استمرّ في النمو والتأثير، خصوصًا بين قبائل «بلحارث، ويام» في نجران. وقد ساعد انتشار الفكر الشيعي الزيدي، والمعتزلي في اليمن على تقبّل فكر القرامطة في تلك الأرض. وقد كانت السيطرة القرمطية كاملة على عدن لاعة، وعدن أبين، وزبيد الزعزاع، وحصون مخلاف جعفر، وصنعاء، وقلعة كحلان، وقلعة مهاب، وجزء من صعدة، ونجران، وبلاد خولان المتصلة بهمذان، ومخلاف بني رأيل، وما يعرف قديمًا ببلاد مذحج(1).

(1) د. محيي الدين اللاذقي: ثلاثية الحكم القرمطي، ص 45 ـ 55.
ـ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر، جـ 4، ص 222.
ـ د. سهيل زكّار: أخبار القرامطة، ص 22.
ـ الحمادي اليماني: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، ص 38.
ـ يحيى بن الحسين: غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، جـ 1، ص 292 و477.

الفصل الخامس

الشيعة[1]

لقد ترك النبي محمد مسألة الخلافة من غير أن يبتّ في أمرها. فكان من جرّاء ذلك أن حلّ الانقسام بين المسلمين في أول نشأة الإسلام، ذلك الانقسام، الذي انغرست جذوره في اليوم الذي انتقل فيه الرسول إلى جوار ربه. فإن امتناع كثيرين من عليّة العرب، كالعباس عمّ النبي، وطلحة، والزبير، وهم من السابقين إلى الإسلام، الذين اتحّدوا مع علي بن أبي طالب، ثم ما كان أيضًا من عدم إجابة فاطمة إلى ما طالبت به من استيلائها على ميراث أبيها، كل هذه الأمور آذنت بانقسام الأمة الإسلامية إلى سنيّين وشيعيّين[2].

(1) الشيعة لفظة تعني الأتباع والأنصار والقوم الذين اجتمعوا على أمر واحد، فهم شيعة. وشيعة الرجل أتباعه وأنصاره، والشيعة أيضًا الفرقة على حدة، وتقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكّر والمؤنّث. وفي سورة مريم: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: 69]. أي كل أمة شاعت دينًا، [وفي تفسير الجلالين: عِتيًّا؛ جراءةً]. وقد غلب التشيع على كل من يتولى عليًا وأهل بيته، حتى صار اسمًا خاصًا بهم. : (ابن منظور لسان العرب جـ 8 ص 188 ـ بطرس البستاني محيط المحيط. ص 493). والأشعري يقول: إنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليًا، ويقدمونه على سائر أصحاب الرسول: (مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 65). بينما قال الشيخ المفيد وهو من أعلام الشيعة الإمامية: التشيّع في أصل اللغة الإتّباع على وجه التديّن، والولاء للمتبوع على الإخلاص بالاستناد إلى ما جاء في سورة القصص في الآية 15: ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها، فوجد فيها رجلين يقتتلان، هذا من شيعته، وهذا من عدوّه، فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوّه. . . (الشيخ المفيد: أوائل، المقالات ص 2 ـ 4).

(2) سيرة ابن هشام: جـ 2 ص 1013.
ـ حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص 3.

ويبدو أن أول خلاف حصل بين المسلمين بعد وفاة النبي محمد، كان حول مسألة الخلافة، وكان في المدينة (يثرب) في تلك الفترة ثلاث جماعات:

1 ـ الأنصار: الذين أعدوا أنفسهم للخلافة، وفكّروا بترشيح «سعد بن عبادة» وأصرّوا أن تكون الخلافة فيهم لأنهم آزروا الرسول ونصروه. وغيرهم حاربوا وخذلوا[1].

2 ـ المهاجرون: الذين ادّعوا أن الخلافة لا تصلح إلاّ في قريش، لأنهم عشيرة النبي، ومثّلهم في ذلك، أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطّاب، وأبو عبيدة ابن الجرّاح. واحتجوا على الأنصار بأن قريشًا أولى بمحمد منهم، وقد بايعوا أبا بكر الصديق[2].

3 ـ بنو هاشم: ومنهم العبّاس عم النبي، وعلي بن أبي طالب، والفضل بن العبّاس، ومعهم الزبير بن العوام. وقد كانوا مشغولين بدفن النبي حين اجتمع المهاجرون والأنصار في السقيفة. وقد ظهرت لهم آراء بعد السقيفة، ورأوا أن عليًّا أحق بالخلافة من غيره، وأن له في هذا الأمر نصيبًا، لكنه لم يُستشر[3].

ويشير اليعقوبي إلى أن من تخلّف عن بيعة أبي بكر، مع علي بن أبي طالب، جماعة من المهاجرين والأنصار وهم: «العباس بن عبد المطلب، والفضل بن العبّاس، والزبير بن العوام، وخالد بن سعيد، والمقداد بن عمرو، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمّار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأبّي بن كعب»[4].

(1) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، جـ 5 ص 200، دار المعارف، مصر 1960.

(2) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، جـ 2 ص 105، المكتبة المرتضوية، النجف 1358هـ 1939م.

(3) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 1، ص 582. تحقيق: محمد حميد الله دار المعارف، مصر ـ القدس 1936.

(4) محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العبّاسية وحتى أواسط القرن الثالث الهجري، جامعة القديس يوسف، بيروت 1978.

لكن عليًا عاد وبايع أبا بكر، وبايع معه جميع من امتنع عن البيعة، ولم يروا أن عليًا طالب بالخلافة في الفترة التي تلت السقيفة ولا حتى في عهد الخليفتين أبي بكر، وعمر بن الخطاب.

وقد أفلت الأمر من يد علي، بعد طعن الخليفة عمر بن الخطاب، إذ رفض أن يسير بسيرة أبي بكر وعمر، واتفق رجال الشورى على عثمان، فخرج علي غاضبًا، فلم يتركوه حتى أخذوا البيعة منه[1].

وكان قد تولّد الاستياء، وفشا السخط في الولايات الإسلامية، بعد أن تولّى عثمان الخلافة، لاشتطاط عمّاله في الضرائب، ومصادرة المراعي والأراضي الزراعية، ولا سيما في سواد الكوفة، حيث لُعن عثمان من جرّاء هذه الأعمال على ملأ من الناس[2].

وممّا عابه بعض المسلمين على عثمان بن عفّان، أنه عزل ولاة عمر بن الخطاب عن الأمصار الإسلامية، وولاها ذوي قرباه، ومن بينه وبينهم صلة. وأنه سمح لكبار الصحابة بالخروج إلى الأقاليم، وامتلاك الضياع فيها، واستمتعوا استمتاعًا، دفع بعضهم إلى حياة البذخ والترف واللهو. وما عابوه عليه أيضًا هو:

أول من قطع القطائع، وأول من خفض صوته في التكبير، وأول من قدّم الخطبة في العيد على الصلاة، وأول من فوّض الناس إخراج زكاتهم، وأول من أخذ الزكاة على الخيل، وأول من حمى الحمى[3]. وقد نهى الرسول أن يحمى على الناس كما كانوا في الجاهلية[4]. ثم طرد ابن سبأ من الكوفة أيضًا، الذي قصد

---

(1) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 5 ص 16 وما بعد.
ـ ابن أبي حديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية جـ 1 ص 50، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1965.

(2) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 2 ص 916 و922 وما يليها.
ـ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، جـ 1 ص 24، القاهرة 1951.

(3) الحِمى موضع كلأ يُحمى من الناس أن يُرعى.

(4) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص 7 ـ 8.
ـ حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي، الطبعة 7 جـ 1 ص 354 ـ 358، القاهرة 1963.
ـ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، جـ 5 ص 134.

الشام ومنها إلى مصر، ومنها بعث بالدعاة إلى البصرة والكوفة يدعون لعلي. ونشر مبدأ الوصاية الذي أخذه عن اليهودية دينه القديم: «أن عليًا وصيّ محمد، وأنه خاتم الأوصياء بعد محمد خاتم النبيين»، كما أخذ عن الفرس نظرية الحق الإلهي، بمعنى أن عليًا هو الخليفة بعد النبي، وأنه يستمد الحكم من الله، ممّا ساعد على الاعتقاد، بأن عثمان أخذ الخلافة بغير حق من علي، وصي رسول الله[1].

نشأة الشيعة:

تضاربت الآراء واختلفت وجهات النظر حول الفترة التي ظهر فيها التشيّع. ويعتبر الشيعة أن الحركة الشيعية ولدت في بطن النصوص القرآنية والنبوية، التي سوّغت ظهور عقائد الشيعة. وقد ذهب المؤرّخون مذاهب شتى في تحديد دقيق للفترة التي ظهر فيها التشيع.

- الفئة الأولى: ذهبت إلى أن التشيّع ظهر في حياة الرسول، وجُلّ هذه الفئة من مؤرّخي الشيعة، قدامى ومحدثين. ويأتي في مقدمهم: سعد القمّي، والنوبختي، اللذان ذكرا، إن أول الفرق الشيعية وهي فرقة علي بن أبي طالب، وجدت في زمان النبي وبعده، وعرفت بالانقطاع له والقول بإمامته. ويذكر الشيخ الصدوق، أن الشيعة كانت على عهد الرسول، وأن الرسول دعاهم وبشّرهم بالجنة[2].

(1) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص 8 وما بعد.
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ص 942، الطبعة القديمة الأولى.

(2) القمّي: المقالات والفرق، ص 15، مطبعة حيدري، طهران 1963.
- النوبختي: فرق الشيعة، ص 15.
- محسن الأمين العاملي: أعيان الشيعة، جـ 1 ـ ص 13، دمشق 1963.
- محمد الحسن كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص 77.
- محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية وحتى أواسط القرن الثالث هجري، ص 56.

- الفئة الثانية: ترى أن التشيّع ظهر بعد وفاة الرسول مباشرة بسبب اختلاف المسلمين في من يخلفه في الإمامة ومنهم:

أ - ابن خلدون: يرى أن الشّيعة ظهرت لمّا توفي النبي، وكان أهل البيت يرون أنفسهم أحق بالخلافة دون سواهم من قريش[1].

ب - برنارد لويس: يرى أن التشيع بدأ بعد وفاة محمد كحركة سياسية صرفة، تطالب بانتخاب علي للخلافة بعد النبي[2].

جـ - أحمد أمين: يقول: أن البذرة الأولى للتشيّع والجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي أن أهل بيته أولى الناس بأن يخلفوه، وأن هذا الحزب نما بمرور الزمن، وبالمطاعن في عثمان[3].

- الفئة الثالثة: أن التشيّع بدأ بعد مقتل عثمان، ومنهم:

أ - ابن حزم: الذي ذكر أن التشيّع لعلي بدأ بمقتل عثمان، وأشار إلى ذلك بقوله: «...ثم ولّي عثمان وبقي اثني عشر عامًا حتى مات، وبموته حصل الاختلاف، وابتدأ أمر الروافض[4]». ويلاحظ أن ابن حزم استخدم لفظة الروافض، وأطلقها على الشيعة عمومًا.

ب - عثمان الحنفي: يقول: «إن افتراق الأمّة، لم يكن في أيام أبي بكر وعمر وعثمان، وإنما بعد مقتل عثمان ظهرت الرّافضة»[5].

جـ - فِلْهاوزنْ: يذكر أنه بمقتل عثمان انقسم الإسلام إلى حزبين، حزب علي وحزب معاوية[6].

---

(1) ابن خلدون: كتاب العبر، جـ 3 ص 364.
(2) برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص 28.
(3) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 266 ـ 278.
(4) ابن حزم: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل، ص 88.
(5) عثمان بن عبد اللّه الحنفي: الفرق المتفرّقة بين أهل الزيغ والزندقة، تحقيق بشّار قوتاوي، ص 6 أنقرة 1961.
(6) يوليوس فلهاوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمة عبد الرحمٰن بدوي ص 146.

د - ابن النديم: يرى أن التشيّع كحركة سياسية ظهرت بعد هذه الفترة بقليل، وذلك عندما خالف طلحة والزبير عليًا وأبيا إلاّ الطلب بدم عثمان[1].

هـ - فان فلوتن: يرى أن الشيعة تفرّعت من ذلك الحزب السياسي، الذي قضى عليه الأمويون بحروراء، ثم انتشرت وقامت بحركة دينية واسعة النطاق، ضمّت إليها جميع العناصر الإسلامية المعادية للأمويين والعرب جميعًا[2].

و - الشبيبي: يرى أن دلالة الاصطلاح «شيعة» قد بدأ بحركة التوّابين، التي ظهرت سنة 61هـ 680م، وانتهت بالفشل سنة 65هـ 684م، فالتشيّع كان تكتّلاً إسلاميًا ظهرت نزعته أيام النبي، وتبلور اتجاهه بعد قتل الحسين[3].

ز - عبد العزيز الدوري: يؤكّد أن تكوّن الحزب العلوي، أو الشيعة العلوية، كان بعد مقتل عثمان، فالانقسام بين المسلمين، أدّى إلى ظهور شيعة عثمان، مقابل شيعة علي. كما كان مقتل علي أعطى مؤيديه وشيعته أول رابطة قويّة، وبلور اتجاههم، وكوّن الحزب العلوي[4].

وقد نسب الكثير من المؤرخين كما ينسب الشيعة أيضًا، أن الحركة الشيعية، ولدت في بطن النصوص القرآنية والنبوية، التي سوّغت ظهور عقائد شيعية. ومال الشيعة إلى الاعتماد على أهل البيت النبوي طريقًا إلى معرفة أحكام الإسلام، ولم يسكتوا عن التصرّفات التي كان الحكّام والأمراء والولاة يقومون بها، متجاوزين أحكامًا ثابتة في الدين[5].

(1) ابن النديم: الفهرست، ص 175.

(2) فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات وزكي إبراهيم. ترجمة د. حسن إبراهيم حسن، ص 74.

(3) كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوّف والتشيّع، ص 12، بغداد 1963.

(4) عبد العزيز الدوري: مقدمة في صدر الإسلام، ص 61، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960.
ـ محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية، ص 56 ـ 57.

(5) حسين علي سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، جامعة القديس يوسف، بيروت 1997 بيروت ص 78.
=

كما نسب مؤرخو الشيعة تأسيس مذهبهم إلى النبي محمد، وأنه بذرة الإسلام الأولى، حالهم في ذلك حال المذاهب الأخرى، موردةً أحاديث نبوية مباشرة لأبي حنيفة، أو الشافعي، أو ابن حنبل. قال محمد حسين كاشف الغطاء: «إن أول من وضع بذرة التشيّع في حقل الإسلام، هو نفسه صاحب الشريعة الإسلامية، يعني أن بذرة التشيّع وضعت مع بذرة الإسلام جنبًا إلى جنب. سواء بسواء، ولم يزل غارسها يتعهدها بالسقي والعناية». ويتضح ذلك في الآية التالية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾ ويفسّرها بأنهم علي وشيعته[1].

ويرى حسن الأمين: «إن التشيّع نتيجة طبيعية للإسلام، وممثّلًا لأطروحة، كان من المفترض للدعوة الإسلامية أن تتوصّل إليها حفاظًا على نموّها السليم».

والذي دعا الباحثين إلى الاعتقاد بأن الشيعة لم يكونوا يمثّلون في صدر الإسلام إلاّ جزءًا ضئيلًا من مجموع الأمة الإسلامية، أنّ هذه القاعدة أوحت بأن اللاّتشيّع كان هو القاعدة في المجتمع الإسلامي، وأن التشيّع هو الاستثناء، والظاهرة الطارئة التي يجب اكتشاف أسبابها، من خلال تصوّر المعارضة للوضع السائد. فمن الخطأ إعطاء الإسلام اللاشيعي صفة الإحالة على أساس الكثرة العددية، وإعطاء الإسلام الشيعي صفة الظاهرة الطارئة ومفهوم الانشقاق، فإن هذا لا يتفق مع طبيعة الانقسامات العقائدية[2].

ويرى حسن الأمين أيضًا: إن التشيّع وُجد لا كظاهرة طارئة على مسرح

= ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 412 وما بعد.
ـ أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ 4 ص 119.
ـ محمد رضا جلال الحسيني الجلالي: تدوين السنّة أم تزييف الشريعة، مجلة تراثنا السنة التاسعة العدد 56، ص 70 ـ 74. ربيع الآخر من رمضان 1414هـ 1992م.

(1) رشيد الخيّون: الأديان والمذاهب بالعراق، ص 251.
ـ القرآن: سورة البيّنة، الآية 7.
ـ محمد حسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 45، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات بيروت 1954.

(2) حسن الأمين: دائرة المعارف الإسلامية، جـ 1 ص 21، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 2001م.

الأحداث، بل نتيجة ضرورية لطبيعة تكوّن الدعوة وحاجاتها، وظروفها الأصلية التي كانت تفرض على الإسلام أن يلد التشيّع. وبمعنى آخر، كأن تفرض على القائد الأول للتجربة أن يعد لهذه التجربة قائدها الثاني، الذي تواصل على يديه ويد خلفائه نموها الثوري... والحقيقة أن بعض الباحثين يحاول التمييز بين نوعين من التشيّع، أحدهما، التشيّع الروحي، والآخر التشيّع السياسي. وأن أئمة الشيعة الإمامية، من أبناء الحسين قد اعتزلوا بعد مذبحة كربلاء السياسة وانصرفوا إلى الإرشاد والعبادة والانقطاع إلى الدنيا[1].

والحقيقة أن التشيّع لم يكن في يوم من الأيام، منذ ولادته، مجرد اتجاه روحي بحت، وإنما وُلد التشيّع في أحضان الإسلام، بوصفه أطروحة مواصلة الإمام بعد النبي، للقيادة الفكرية، والقيادة السياسية للدعوة على السواء.

يقول الشهرستاني: إن الشيعة الذين شايعوا عليًا، على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جليًا أو خفيًا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت بظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده... وإن الإمامة هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله[2]:

اعترف الشهرستاني، حسب ما ورد، بمشايعة الشيعة لعلي بن أبي طالب، وتالياً، بنسبة الشيعة إلى العهد النبوي، فالمشايعة تمّت على أساس وصية النبي.

إن ما يعيق التسليم بهذا الرأي، هو أن الإمام عليًا كان يمثّل الإسلام عمومًا. واختلاف تلك المرحلة لم تؤد إلى انشقاق مذهبي على أساس إسلام سنّي، وإسلام شيعي. فاختلافات تلك الأيام في مراحلها الأولى، كانت اختلافات سياسية مباشرة، تداخلت فيها العلاقات العشائرية والأسرية[3].

(1) حسن الأمين: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ص 29.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 146.

(3) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جـ 3 ص 1418، تحقيق علي البجاوي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة. =

ويرى بعض المؤرّخين أن العراق أصبح يدين بالولاء لعلي، ولكن أهله لم يكونوا شيعة حقًا. ويعلل ذلك: بأن ذكرى حكمه ربطت قضية العراق بالقضية العلوية، فقد جعلت الكثيرين من أهل العراق يؤيّدون بيته، دون أن يكونوا شيعة حقًا، لأنه يمثّل بنظرهم زعامة العراق بين الأمصار[1].

ويميل البعض إلى أن فكرة التشيّع قد نشأت بعد وفاة الرسول، نشأة نظرية، تقوم على أساس القربى من الرسول، والسبق إلى الإسلام، وأنه إذا مات الرسول، فأولى الناس أن يخلفه آل بيته. وقد تجمّعت هذه المزايا في علي بن أبي طالب، فهو كما يقول ابن الأثير: «سيّد المسلمين، وأفضلها سابقة، وأحسنها في الإسلام أثرًا إلى جانب شرف القرابة من نبيّ الله[2].

وقد أهّله ذلك كله، لأن يرى نفسه، وتراه جماعة من الصحابة أحق من يخلف الرسول في قومه، ويرثه في سلطانه. ثم تبلور هذا التشيع السياسي بعد مقتل عثمان، وتعمّق بعد مقتل الحسين في كربلاء. وأمّا التشيّع كعقيدة روحية، وكمذهب فكري في الإمامة والسياسة فقد تأخّر تكامل بنيانه إلى نهاية القرن الأول هجري، مع ظهور القول بنظرية النصّ والتعيين، التي أعطته من المميّزات والملامح، ما يجعله يتخصّص ويتميّز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب[3].

ويبدو ممّا سبق، أنه يصعب الفصل بين التشيّع كاتجاه سياسي وكمذهب ديني

= ـ أبو حيّان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، جـ 2 ص 75. تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين.
ـ المسعودي: مروج الذهب، جـ 4 ص 643 وما بعد.
ـ الخصيبي: الهداية الكبرى، ص 41 ـ 42، مؤسسة البلاغ بيروت، 1980.

(1) عبد العزيز الدوري: مقدمة في صدر الإسلام، ص 61.
ـ رشيد الخيون: الأديان والمذاهب، بالعراق، ص 254 ـ 256.
ـ حسن الأمين: الموسوعة الإسلامية الشيعية، ص 31.

(2) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ 3 ص 25.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 155.
ـ ابن المترضي: كتاب طبقات المعتزلة، ص 5، بيروت 1961.
ـ محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية، ص 59.

فكري. فالتشيّع بدأ اتجاهًا سياسيًا صرفًا، التف حول حق علي بالخلافة، ثم اتّخذ شكل تناحر إقليمي بعد خلافة علي، حتى صار يشمل الاتجاه السياسي العام، لمعارضة العراق لسلطة بني أميّة في الشام. غير أنه ما لبث أن تحدّد نطاقه كمذهب ديني معيّن. ويقول الشيخ المفيد: «يستحق اسم التشيع ويغلب من دان بإمامة علي عليه السلام... وإن ضم إلى الاعتقاد ما ينكره كثير من الشيعة ويأباه». وبذلك يتضّح كيف أن الناس أتّسموا بالتشيع بمجرد قولهم بأفضلية علي بالخلافة، رغم ما قد يكون في آرائهم من شذوذ عن الخط العام لعقيدة الشيعة[1].

ويرى الشيعة أنفسهم بأن أول من وضع بذرة التشيع في الإسلام هو النبي بذاته، ويدللون على صحة رأيهم بقوله: يا علي أنت وأصحابك في الجنة. وقوله: والذي نفسي بيده أن هذا ـ أي عليًا وشيعته، الفائزون يوم القيامة[2].

ويؤيد هذا الرأي أحمد أمين، وكما سبق وذكرنا محمد كاشف الغطاء أيضًا وهو من أعلام الشيعة المتأخرين. فالتشيع في رأيهما ظهر في حياة النبي نفسه[3]...

ويزعم بعض فقهاء الشيعة ومؤرخيها، أنه إذا ارتكز التشيع أساسًا في استمرار القيادة بالوصي، فليس له تاريخ سوى تاريخ الإسلام. والنصوص

---

(1) ابن المرتضى: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، طبقات المعتزلة، ص 5.
ـ المفيد: أوائل المقالات ص 6. المطبعة الحيدرية. النجف.
ـ برنارد لويس: أصول الإسلاميين، ص 28.

(2) ابن حجر: الصواعق المحرقة، ص 159، مصر 1375هـ 1956م.
ـ دومينيك سورديل: الإسلام، ص 70.
ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 201.
ـ محمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص 109 ـ 110، الطبعة 10 القاهرة 1958.
ـ الدكتورة مرفت عزّت بالي: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية، ص 118.

(3) محمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص 87.
ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ 3، ص 209.

الواردة عن النبي، والتي رواها أصحاب الصحاح والمسانيد، وهي كثيرة، في وصاية الإمام أمير المؤمنين، تعتبر في نظرهم وبدون تردّد ركائز عقائدية نظرًا لقوّة حجتها، التي لا يرقى إليها الشك، وأن جميع من استجابوا للرسول، وانقادوا له انقيادًا حقيقيًا، يعدّون بلا شك روّاد التشيّع، وحاملي بذوره الأوائل. فالشيعة هم المسلمون من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان، في الأجيال اللاحقة، ويعتبرون الآثار المروية في حق شيعة الإمام عن لسان النبي تثبت هذه المزاعم، ومنها:

1 - ما رواه ابن مردويه عن عائشة، قالت: قلت يا رسول الله من أكرم الخلق عند الله، قال: «يا عائشة أما تقرأين» ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾[1]. وأخرج ابن عساكر عن جابر بن عبد اللّه قال: كنا عند النبي، فأقبل علي، فقال النبي: والذي نفسي بيده، إن هذا وشيعته فهم الفائزون يوم القيامة. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾. فكان أصحاب النبي إذًا أقبل علي قالوا جاء خير البريّة[2].

2 - روى ابن حَجَر في صواعقه عن أم سلمة: كانت ليلتي، وكان النبي عندي، فأتته فاطمة فتبعها علي، فقال النبي يا علي: «أنت وأصحابك في الجنة، أنت وشيعتك في الجنّة»[3].

3 - روى ابن الأثير: قال النبي مخاطبًا عليًا: «أنك ستقدم على الله وشيعتك راضين مرضين. ويقدم عليه عدوك غضابًا مقحمين، ورواه ابن حجر أيضًا في الصواعق»[4].

4 - روى الزمخشري: أن رسول الله قال: يا علي، إذا كان يوم القيامة أخذت

(1) سورة البيّنة: الآية 7.
(2) السيوطي: الدرر المنثورة، جـ 6، ص 589.
(3) ابن حجر: الصواعق، ص 161 كلية القاهرة.
(4) ابن الأثير: البداية والنهاية، جـ 4 ص 106.

بحجزة الله تعالى، وأخذت أنت بحجزتي، وأخذ ولدك بحجزتك، وأخذ شيعة ولدك بحجزة، فترى أين يؤمر بنا[1].

5 ـ روى الطبراني: أنه قال لعلي: «أول أربعة يدخلون الجنّة، أنا وأنت والحسن والحسين، وذريتنا خلف ظهورنا، وأزواجنا خلف ذرارينا، وشيعتنا عن أيماننا وشمائلنا[2].

6 ـ أخرج الديلمي: «يا علي، إن الله قد غفر لك ولذريتك ولولدك ولأهلك ولشيعتك، فابشر أنك الأنزع البطين»[3].

7 ـ روى المغازلي بسنده عن أنس بن مالك قال: «قال رسول الله: يدخلون من أمتي الجنة سبعون ألفًا لا حساب عليهم، ثم التفت إلى علي فقال: «هم شيعتك وأنت إمامهم». وروى أيضًا بسنده إلى سلمان الفارسي عن النبي قال: «يا علي تختم باليمين تكن من المقرّبين، قال: يا رسول الله ومن المقربّون؟ قال: جبرائيل وميكائيل، قال فبِمَ تختم يا رسول الله؟ قال: بالعقيق الأحمر فإنه جبل أقر لله بالوحدانية، ولي بالنبوّة ولشيعتك وشيعة ولدك بالفردوس»[4].

أمّا الشيعة الأوائل، فكانوا يرون في علي صفات روحية وخلقية، يتميّز بها عن باقي المسلمين، فأيّدوه وناصروه. ويذكر اليعقوبي، أنه تخلّف عن بيعة أبي بكر قوم من المهاجرين، ومالوا مع علي بن أبي طالب، منهم: العبّاس بن عبد

(1) الزمخشري: ربيع الأبرار.
(2) ابن حجر: الصواعق، ص 161.
(3) ابن حجر: الصواعق، ص 161.
(4) المغازي: المناقب، ص 281.

ـ جعفر السبحاني: الشيعة في موكب التاريخ، معاونية شؤون التعليم والبحوث الطبعة الأولى، ص 15 ـ 17. 1413هـ 1992م.

ـ عبد الرسول الموسوي: الشيعة في التاريخ، الجذور التاريخية لنشوء مذهب التشيّع، ص 39 وما بعد. مكتبة مدبولي، القاهرة 2004.

المطلب، والفضل بن العبّاس، والزبير بن العوام، وخالد بن سعيد، والمقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمّار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأُبي بن كعب[1].

واستمر حب المسلمين لعلي وتعصُّبهم له حين عاضدوه على معاوية، واستماتوا في نصرته. ومع ذلك، لم يتّسم التشيّع بطابع سياسي إلا بعد معركة كربلاء ومقتل الحسين، وهو أكبر الأحداث السياسية والروحية في الإسلام[2].

ومال الشيعة إلى الاعتماد على أهل البيت النبوي طريقًا إلى معرفة أحكام الإسلام، ولم يسكتوا عن التصرّفات التي كان الحكام والأمراء والولاة يقومون بها، متجاوزين أحكامًا ثابتة في الدين[3]. وتالياً ينظر علماء الشيعة إلى التشيّع، لا كظاهرة على مسرح الأحداث، بل كنتيجة ضرورية لطبيعة تكوّن الدعوة وحاجاتها، وظروفها الأصلية، التي كانت تفرض على الإسلام أن يلد التشيّع، وبمعنى آخر، كانت تفرض على القائد الأول للتجربة أن يعد للتجربة قائدها الثاني، التي تواصل على يده ويد حلفائه نموّها الثوري، وتقترب نحو اكتمال هدفها التغييري، واجتثاث كل رواسب الماضي وجذوره، وبناء أمة جديرة على مستوى متطلبات الدعوة ومسؤوليتها.

فالتشيّع لم يكن في يوم من الأيام، منذ ولادته مجرّد اتجاه روحي بحت، وإنما ولد التشيّع في أحضان الإسلام بوصفه أطروحة مواصلة الإمام بعد النبي، للقيادة الفكرية، والقيادة السياسية، والدعوة على السواء، ولا يمكن للتشيّع أن

---

(1) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، جـ 2 ص 103.

(2) دومينيك سورديل: الإسلام، ص 70 ـ 71.

ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 64.

ـ مرفت عزت بالي: نماذج من الفرق الإسلامية، ص 118.

ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 513 ـ 514.

(3) محمد رضا الحسيني الجلالي: تدوين السنة أم تزييف الشريعة، مجلة تراثنا العدد 3521، ربيع الآخر 1414هـ رمضان آب 1993م.

يتجزّأ إلا إذا فقد معناه كأطروحة لحماية مستقبل الدعوة بعد النبي، وهو مستقبل بحاجة إلى المرجعية الفكرية، والزعامة السياسية للتجربة الإسلامية.

والولاء الواسع النطاق للإمام علي في صفوف المسلمين، هو أن الإمام علي كان الشخص الجدير بمواصلة دور الخلفاء الثلاثة في الحكم. وهذا الولاء، ليس تشيّعًا روحيًا ولا سياسيًا، وإنما التشيّع الروحي والسياسي داخل إطاره، ولا يمكن أن يتجزأ.

والتشيّع صيغة لمواصلة القيادة الإسلامية، والقيادة الإسلامية لا تعني إلا ممارسة عملية التغيير التي بدأها الرسول. فليس من الممكن تصوّر تنازل الأئمة من الجانب السياسي إلا إذا تنازلوا عن التشيّع الديني. فالقيادة الشيعية المتمثّلة بأئمة أهل البيت، كانت تؤمن بأن تسلّم السلطة وحده لا يكفي، ولا يمكّن من تحقيق عملية التغيير إسلاميًا، ما لم تكن هذه السلطة مدعّمة بقواعد شعبية واعية تعي أهداف تلك السلطة وتؤمن بنظريتها في الحكم، وتعمل في سبيل حمايتها، وتفسير مواقعها للناس[1].

فالشيعة على اختلاف فرقهم يقولون بنصب الإمام: «كلّما مضى منهم إمام، نصب لخلفه من عقبه إمامًا بيّنًا، وهاديًا نيّرًا، وإمامًا قيّمًا، يهدون بالحق وبه يعدلونه، حج بيت الله، ودعاته، ورعاته على خلقه يدين بيديهم العباد[2].

فالإمام وفق المذهب الشيعي، هو إنسان من جنس البشر خلقًا، ولكنه يصطفى عنه خلقًا، وتميز بالعصمة والارتفاع فوق الكبائر. على ذلك، فالشيعة الإمامية زادوا ركنًا سادسًا على الإسلام هو الاعتقاد بالإمامة التي هي كالنبوّة[3].

(1) محمد باقر الصدر: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ص 9 وما بعد.
ـ حسن العلوي: الخطوط الكبرى في التشيع، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ص 31.
(2) الكليني: الأصول من الكافي، مجلد 1 ص 4. مكتبة الصدوق، طهران 1381هـ 1961م.
(3) محمد الحسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، ص 52.

وتنهض عقيدة الشيعة في مسألة الإمامة على ركيزة دينية، قاعدتها دنيوية، تقضي بحفظ الدين وحراسة الأحكام، ورأسها ينتهي إلى صميم فكرة المنصب الإلهي، لأن الإمام «نائب عن النبي في حفظ الشرع الإسلامي، وتسيير المسلمين على طريقه القويم، وفي حفظ وحراسة الأحكام عن الزيادة والنقصان، والنائب دون المَنُوب عنه». والإمام موضِّح للمشكل من الآيات والحديث، ومفسّر للمحكم والمتشابه، ومُميِّز للناسخ والمنسوخ. وهو ليس بمشرّع يوحى إليه، وإنما هو، كما تقدّم، نائب عن المشرِّع الموحى إليه[1].

وفوق ذلك، الإمامة قدر إلهي، وهي حتمية تاريخية، لا مناص منها، ولا مفرّ من الانصياع لها، متى نفذ أمر الله. وهي ضرورة واجبة بعد النبوّة. إذ إن الله بعث الأنبياء في حينه وجعل بعدهم حججًا يمثّلونهم، وهم الأئمة المعصومون، ويحتج الله يوم القيامة بهم على خلقه[2]. فالله خصّ النبي محمدًا بالرسالة، والرسول خصّها لعلي، فأصبحت في ذريّته إلى يوم الدين ممّا خلفه من الأئمة الإثني عشر، بدءًا من علي بن أبي طالب، وانتهاء بالإمام المنتظر[3]. هو كلمة للوحي المحمدي، ولسنّة النبي، فميزات الأئمة هو أحد المصادر الوضعية ذات الصفة المقدّسة. وهؤلاء الأئمة مخصوصون من الله بالعلم والإيمان.

---

(1) محمد حسين الزين: الشيعة في التاريخ، ص 45، دار الآثار، الطبعة الثانية بيروت 1975.

(2) محمد تقي المدرسي: الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، ص 257، الطبعة الخامسة، دار البيان، بيروت 1988.

ـ المهدي المنتظر: هو الإمام محمد بن حسن العسكري: جده علي الهادي، ولد في ليلة النصف من شعبان 255هـ الموافق 768م. في سامرّاء. غيبته الأولى وتسمى الصغرى، مدتها تسع وستون سنة، نصب فيها سفراء بينه وبين شيعته. غيبته الثانية، وتسمّى الكبرى: بدأت بعد موت «السمري» سفيره الرابع، توفي 329هـ الموافق 940م، وتستمر حتى يأذن الله له بالخروج. محل ظهوره مكّة. يملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعدما ملئت جورًا.

(3) أحمد أمين: في حديث المهدي والمهدية، ص 69 ـ 70.

ـ حسين علي سعد: في إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، ص 83.

ـ محمد تقي المدرسي: الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، ص 260.

وبالمحصلة، فإن الشيعة رفضوا فكرة انقطاع الزمان الإلهي. فالنبوّة نقطة ابتداء، والإمامة نقطة انتهاء، وكلاهما من أصل إلهي، ودورهما ربط الأرضي بالسماوي. وهذه النتيجة استقرّت على مدى التاريخ الإسلامي. وغدت إحدى ركائز الإيمان عند الشيعة الإمامية وغيرها. فهم لا يتصوّرون حال الأمة بدون إمام، ما دام الإنسان مزوّدًا بقوى شهوانية وغضبية، من شأنها أن تبعث على الفساد، فيختل النظام، فضلاً عمّا بين الناس من اختلاف الأهواء، وتشتّت في الآراء، وقلّما ينقاد بعضهم لبعض. ولا بد من أن يفضي الأمر إلى التنازع، فتتعطّل الأعمال، ويقع الضرر، ويهلك الناس، فالإمامة إذًا واجبة لحفظ الشريعة من الضياع، ورفع الفساد، وإقامة الحدود، ونشر الأحكام، والانتصاف للمظلوم من الظالم[1].

بيد أن الشيعة لا تكتفي بوجوب الإمامة عقلاً، وإنما ترى ذلك واجبًا على الله، وهم يستندون في ذلك على حديث عن الصادق عن آبائه عن النبي عن جبريل عن ربّه قوله: «لم أترك الأرض إلاّ وفيها عالم يعرف طاعتي وهداي، ولم أكن أترك إبليس يضلّ الناس، وليس في الأرض حي وداعٍ إلا وهادٍ إلى سبيلي»[2]. وما دام الله كتب على نفسه الرحمة كما جاء في القرآن: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[3]. وفكرة اللطف هذه تحتل مكانة هامّة في التفكير الشيعي والمعتزلي على السواء.

وقد ذهب الشيعة كالمعتزلة، إلى أن الواجب العقلي سابق على الأوامر الشرعية. ومن هنا فإن الإمامة واجبة عقلاً لا سمعًا. يقول جمال الدين يوسف بن المطهر الحلّي: «إن الواجب العقلي للإمامة عند الإثني عشرية، يجعل من

(1) محمد موسى الكاظمي: أصول المعارف، ص 82.
(2) المرتضى: دُرَرُ البحار، المصطفى من بحار الأنوار، ص 2.
(3) القرآن: سورة الأنعام: 12.

المستحيل أن يكون الوجوب سمعيًا، لأن الشرع متأخر عن الواجبات العقلية، كما يستحيل أن تكون الإمامة واجبة على الناس حسب مقتضى السمع»[1].

وترى الشيعة وجوب اللطف على الله، وذلك لأن وجود إمام عادل، وحاكم كامل، يمنعهم من المحظورات، ويحثّهم على الطاعات،ويجعلهم أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية. فالإمامة تابعة للنبوّة. وأن الأئمة يقومون مقام الأنبياء في تبليغ الشريعة، وإحياء ما اندرس منها، ولهذا، لم تكن إلا بإذن من الشارع واختيار منه كالنبوّة[2].

والإمامة من الله لطف بنظر الشيعة الإثني عشرية، لأنها خالية من المفاسد، إذ لو كانت مشتملة على مفسدة، لما أوجب على المكلّفين طاعة الإمام بقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]. ولا يقتضي اللطف من الله اقتدار الأئمة على الناس وتمكينهم، لأن حجّة الله على الناس بوجودهم. إن حجة الإمام على الناس تبليغ أوامر الله، وقيامه بما كلّفه الله به. وليس لطف الله في تمكين الإمام على الناس، وتسليطه عليهم، لأن هذا ليس من الواجبات. ولو كان اللطف بتمكين الإمام ليقهر الناس على الطاعة، لما أصبح العبد مختارًا، والتكليف قائمًا، والثواب والعقاب ممكنًا. وإن وجود اللطف والهداية عند وجود الإمام لينير الطرق، وقد ورد في القرآن: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: 17]. فالله بلطفه هدى الناس، ولكن بعضهم آثر العمى على الهدى، والكفر على الشكر.

ولكي تكون الإمامة لطفًا لا بد أن تتمّ أمور: «خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلوم، والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا واجب على الله، وقد فعله، ثم النصرة

---

(1) الحلّي: الألْفَيْنْ الفارِقُ بين الصِّدْق (والمَيْن) في إمامة علي، ص 19، النجف، العراق.
ـ الحلي: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، دار العروبة، القاهرة 1972.

(2) ملاّ محمد جواد الشيرازي: الكواكب المُضِيّة للشيعة المرضية في قيام الإمامية ضد الزيدية، جامعة بغداد، مخطوط رقم 10.

والذبَّ عنه والامتثال لأوامره، وهذا يجب على الرعية، فعدم التمكين قصور من ناحية الأمة لا من ناحية الله ولا من ناحية الإمام[1].

وترى الشيعة أنه لا يصحّ أن يكون اختيار الإمام من قبل الناس. والقرآن يشير إلى بطلان ذلك بقوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القصص: 68]. وفي رأي القزويني: أنه ليس للناس الخيرة في أي شيء ممّا يرجع حكمه وأمره إلى الله، فهو الذي يختار من يشاء للنبوّة والإمامة[2].

وإنه ما دامت الإمامة لطفًا من الله، وجب عليه النص على الإمام بنص صريح في آياته، وبأمر منه إلى النبي، ولما كان نَصْب الإمام لا يكون إلا بالنص أو الاختيار، فقد أفاض متكلمو الشيعة في الثبات فكرة تعيين الله للإمام من جهة، ونقد مبدأ الاختيار من جهة أخرى. واستندوا في إثبات ذلك إلى تأويل كثير من آيات القرآن، كما استدلّوا على ذلك بأدلّة عقلية[3].

وترى الشيعة أنه لا يصح أن يكون اختيار الإمام من قبل الناس. والقرآن يشير إلى بطلان ذلك بقوله: «وربك يخلق من يشاء، ويختار ما كان لهم الخيرة». ويذهب القزويني في تأويل هذه الآية: أنه ليس للناس الخيرة في أي شيء مما يرجع حكمه وأمره إلى الله. فهو الذي يختار من يشاء للنبوّة والإمامة[4].

ومن الآيات التي استند إليها الشيعة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾

---

(1) القرآن: سورة الإنسان: الآية 3.
ـ أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ص 74، دار المعارف، مصر، 1969.
ـ لورانت شابري، آني شابري: سياسة وأقليات، ص 91.

(2) القرآن: سورة فصلت: الآية 17.

(3) الحلي: الألفين، الفارق في إمامة علي، ص 49.

(4) محمد الكاظمي القزويني: المناظرات، ص 5، مطبعة العرفان، صيدا ـ لبنان 1374هـ 1954م.

[الأحزاب: 36][1]. وهنا يقول الحلي في تأويل هذه الآية، إلى أنه إذا كانت الإمام ممّا قضى الله ورسوله تركه، فلا يجوز للناس الخيرة بالتباثه، وإن كانت ممّا قضينا بها. . . فليس للناس الخيرة في نفيها أو إثباتها[2].

ومن الآيات التي استندت إليها الشيعة في وجوب النص على الإمامة: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ [آل عمران: 154][3]. أي أن ليس للناس ولا للصحابة الحكم في شيء. ولمّا كانت الإمامة من أعظم الأمور التي تبنى عليها مصالح العباد الدينية والدنيوية، فهي تندرج تحت لفظ الأمر المذكور في الآية. ويستدل الحلّي بهذه الآية على أن أمر الإمام كله لله. فلا أمر له من تلقاء نفسه، ولا يؤثّر ذلك إلاّ إذا كان الإمام منصوبًا من الله من جهة، ومعصومًا من جهة أخرى[4].

وهناك الآية كقوله لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 124]؛ وفي نص لعلي الرضا جاء فيه: «إن العبد الذي اختاره الله لأمر عباده شرح صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم إلهامًا، فلم يع بعده بجواب، ولا يحيد فيه عن الصواب، فهو معصوم مؤيّد، موفّق مسدّد، فقد أمن من الخطأ والزلل والعثار، يخصّه الله بذلك ليكون حجّته على عباده، وشاهدًا على خلقه[5].

يقول ابن أبي حديد: «إنه لا يستفاد من الأقوال المنسوبة لأول أئمة الشيعة

---

(1) محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية وحتى أواسط القرن الثالث هجري، ص 373.
(2) القزويني: المناظرات، ص 5.
(3) القرآن: سورة الأحزاب: الآية 96.
(4) الحلي: الألفين، مرجع سابق، ص 27.
(5) ابن المرتضى: دُرر البحار المصطفى من بحار الأنوار، ص 2 ـ 3.
ـ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص 19 ـ 20، مطبعة محمد، مصر.

علي بن أبي طالب، أنها أشارت إلى وجوب النص على الإمام. وفعلاً لعلّه من سبب الحوادث أن يكون لعلي بن أبي طالب رأي صريح في وجوب نصب الله للإمام، لأن الشيعة لم تكن قد اكتملت بعد اكتمالها في عهد الباقر أو الصادق أو الرضا[1].

وفي خطبة الإمام علي بن أبي طالب في كيفية انتقال الخلافة، حتى آلت إلى علي: «أما ابن أبي قحافة فقد تقمّصها، وهو يعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى، ينحدر عني السَّيْل، ولا يرقى إليّ الطير»[2].

ورغم تشكيك كثيرين في نسبة هذه الخطبة إلى علي، إلاّ أن فيها نقدًا صريحًا لأسلوب تولّي الخلفاء قبل علي، ولكن ليس في الخطبة ما يشير إلى النص على إمامته من النبي، كما أنه نقد أسلوب اختيار الخلفاء قبله، ولكنه لم ينتقد الاختيار عامة كوسيلة مؤدّية إلى نصب الإمام. وأما نقد علي لأسلوب نصب الخلفاء السابقين عليه، سواء بالاختيار، أم بالعهد من الخليفة إلى ما بعده، أم بالشورى، فكانت كافية لتكون الأصول الأولى لنقد الشيعة الإثني عشرية لمبدأ الاختيار عامّة.

هذا، ولا ينسب إلى الحسن والحسين ما يستفاد منهما القول بالنص أو التعيين من الله، وإن نسب إلى من بعدهم من أئمة. وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على أن هذه الآراء والعقائد هي ثمرة عهود الأئمة المتأخّرين، منذ زين العابدين، لا سيما عهدي الصادق، والرضا، أكثر من أن تكون هذه العقائد دينًا لهؤلاء الأئمة أنفسهم[3]. لأن فرق الشيعة نشأت بالتدرّج، وأن الإمامية ظهرت

(1) ابن أبي حديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة جـ 8 ص 380. إحياء الكتب العربية، القاهرة 1965.
ـ محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية، ص 336.

(2) ابن تيمية: الإمامة السياسية، ص 20.
ـ ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نفي كلام الشيعة والقدرية، 1303هـ 1886م.

(3) محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية وحتى أواسط القرن الثالث الهجري، ص 337.

متأخرة على فترة الإسلام الأولى. كانت البداية بمفهوم الشيعة العام، كأصحاب وجماعة التفّت حول علي بن أبي طالب، ثم تحوّلت تجمعات سياسية، ظلت تعترض على الحكم الأموي، مرّة بالتنظيم السرّي كتنظيم أولاد محمد بن الحنفية، ومرّة بإعلان الثورة المسلّحة كحركة التوّابين بقيادة «سليمان بن الصرد الخزاعي، والمختار بن أبي عبيد الله الثقفي، وزيد بن علي بن الحسين». ولم يحظ التشيّع بتمييز فقهي وكلامي إلا بجهود جعفر الصادق الفقهية، ولذا جاءت تسمية المذهب الشيعي «بالمذهب الجعفري» مطابقة للواقع(1).

ومعظم الفرق الإسلامية اتّفقت على وجوب نصب الإمام، ولكن الاختلاف حدث، في هل يترك أمر اختيار الإمام للرعيّة أم أنه نُصّ عليه من الله؟ وفي هذا السباق، فقد وجدت الشيعة عددًا من الأدلّة لتؤكّد بها على وجوب النص على الله عقلاً، وإبطال مبدأ الاختيار الذي تبنّاه أهل السنة، ومن هذه الأدلّة.

1 ـ إن الإمامة ركن من أركان الدين، ولا تقوم على الفرائض، ولا تقبل إلاّ بإمام عادل.

2 ـ اختار الله الإمام مباشرة، أو بواسطة الإمام السابق، والإمام معصوم من الغلط.

3 ـ استبعاد أن يوجب الله الوصيّة، ويحث عليها رسول الله: «من مات بغير وصيّة مات ميتة جاهلية». ولو كانت الوصية خاصة بالأمور الدنيوية، لما ذكر الله في كتابه وصيّة إبراهيم لبنيه، وكذلك يعقوب إذ قال: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ. . .﴾ [البقرة: 132].

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 24.
ـ الطالقاني: الشيخية ونشأتها وتطوّرها، ومصدر دراستها، ص 24 الهامش ـ الآمال للمطبوعات. بيروت 1999.
ـ الألوسي: مختصر التحفة الإثني عشرية ص 8 ـ لعبد العزيز الدلهوي. ترجمة غلام الأسلمي. تحقيق محب الدين الخطيب، الرياض، الرئاسة العامة للافتاء 1404هـ 1983م.
ـ رشيد الخيون: الأديان والمذاهب بالعراق، ص 225.

4 - عند الشيعة الإثني عشرية، إذا تركت الإمامة لاختيار الناس فإن ذلك يؤدي إلى اختلاف الناس، وإنشاء الفتن، وقيام التنازع والحروب.

5 - إن الذين ذهبوا إلى القول بالاختيار، في نسب الإمام، اختلفوا على القدر الذي تفقد به الإمامة. فإذا قيل بوجوب اتفاق الأمة عليه، فهذا محال لاختلاف الآراء، ومن المعلوم عقلاً امتناع إجماع الكل في لحظة واحدة، على اختيار شخص واحد، لتباعد أمكنة المكلفين وتنافي موضعهم، واختلاف آرائهم.

6 - إن منصب الإمامة نظير منصب النبوّة، في أن لكل منهما الرياسة العامة على المكلفين، في جميع الأمور في الدنيا والدين، والناس غير قادرين على اختيار من يليق بهذا المركز الخطير.

7 - في اعتقاد الشيعة الإثني عشرية، إنه لا جدوى في الجدال حول نصب الإمام بالاختيار من ناحية عدد من تنعقد به الإمامة، أو صفة أهل الحل والعقد ومدى سلطتهم، لأنه لم يسبق أن قامت إمامة على الاختيار الحر والمشيئة المطلقة لجمهور المسلمين. وإن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه دينًا، وورعًا، وعلمًا، وسياسة[1].

---

(1) الحلّي: الألفين، الفارق بين الصدق والمين، ص 25 و40.
- دونالدسون: عقيدة الشيعة، ترجمة عـ.م. ص 12، مطبعة السعادة 1946.
- محمد المظفّري: الشيعة الإمامية، ص 167، دار نعمان، النجف.
- عبد المنعم داوود: نشأة الشيعة الإمامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1968.
- القرآن: سورة البقرة: الآية 132.
- الجوني: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في صحيح الاعتقاد، ص 424، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم.
- الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطّلة والرافضة والمعتزلة، تحقيق محمود الخضري، ومحمد هادي أبو ريدة ص 178، القاهرة 1947.
- محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية وحتى أواسط القرن الثالث هجري ص 338 وما بعد.

وهكذا، فإن مؤسّسة الإمامة هي مركز في المذهب الشيعي، من جرّاء كونها تشكّل العضو الجهازي الوسيط، الذي تتجلّى بواسطته الإرادة الإلهية على الأرض كل لحظة. وهذا الإمام لا يشكّل وجه قائد فحسب:

إنه الوريث لوظائف النبي بالفطرة، لا يلي منصبه باختيار إنساني شأن خليفة السنة، ولكن بتعيين إلهي، فالإمام إذن يختلف في جوهره عن سائر البشرية، ويمتلك كجزء متمّم شذرة من الشعلة الإلهية، انتقلت منذ الخليقة من نبي إلى نبي حتى الجد المشترك بين محمد وعلي وذريتهما. وهذه الشعلة التي تميّز من يمتلكها في الواقع أمام عصر، تطهرّه من الخطيئة، وتزوّده بسلطات سامية من الروح والقلب، وتجعله معصومًا كاملاً منزّهًا ومؤهّلاً للتعليم والقيادة. وإن كل زعيم من غير ذرّية علي، كان له نصيب شرف الخلافة لم يكن أبدًا إلاّ غاصبًا ومعتديًا. فيجب أن يكون الإمام بالحتم من نسل علي، وبهذه الصفة له وحده الحق في قيادة المؤمنين.

ورغم انقسام الشيعة إلى عدّة طوائف مختلفة الأهمية، تبعًا لالتزامها بالطاعة لهذا أو ذاك من الأئمة المختلفين، الذين تتابعوا، إلا أنها جميعًا بقيت تتسّم بهذا المفهوم للإمام. هذا الإمام الشبيه بالحبر الأعظم، الخاص بالشيعة، التي أحلّت مبدأ الولاية محل التصوّر الصحيح للقبول العام، يتلاءم بالتأكيد مع ظهور قادة من النمط الموهبين من لدن الله.

والتشيّع هذا أحد المدارات الفكرية الأبرز في الإسلام، وقد تعرّض وخضع، كما تعرّضت وخضعت غيره من المذاهب في شتى الديانات، إلى مذاهب فكرية مختلفة: يهودية، وفارسية، وعربية جاهلية، ومسيحية.

وكان اتصال الكنيسة المسيحية بالعالم الهليني منذ البداية، قد أدّى إلى محاولات لتفسير غوامض العقيدة المسيحية بالفلسفة الإغريقية. ونلمس آثار هذه

المحاولات في رسائل مار بولس، كما نلمسها في أسفار العهد الجديد، ولا سيما في إنجيل يوحنا، الذي روى حياة المسيح متأثّرًا بالأفلاطونية. فهو يصوّر لنا المسيح كما صوّرته الأناجيل الثلاثة الأولى؛ ابن الإنسان وحسب، إنما هو عنده الكلمة، أو اللوغس Logos. «في البدء كان الكلمة، والكلمة عند الله، والكلمة هو الله...» ففي إنجيل يوحنا وجوه شبه بالفكر اليوناني أكثر مما في الأناجيل الثلاثة الباقية.

وقد أدّى هذا التأثّر إلى خلافات جوهرية في الرأي منذ عهد الكنيسة الباكر، فظهرت نظريات وطوائف، وشيع، ما أطلق عليها «أصحاب الهرطقات». وقد عقدت مجامع عدّة لتقريب أو توحيد الرأي. على أننا يجب ألا ننسى أن هذه الوحدة لم يكن بلوغها، ولا الاحتفاظ بها فيما بعد، إلا بإقصاء المخالفين لآراء الأغلبية في أي وقت من الأوقات عن حظيرة الكنيسة.

ونظرًا لما شاب أعمال المجامع في أكثر الأحيان من عنف ودسائس، انتقصت من قدرة هذه الأعمال ووزنها الأدبي، ونظرًا لتعارض القرارات التي اتخذتها هذه المجامع في شتى الأوقات، وتحت مختلف المؤثّرات تعارضًا شديدًا، فقد كان من الطبيعي، أن يعترض المخالفون لهذه القرارات على سلطة هذه المجامع، التي لم تكن على أي حال تستند إلى تقليد عريق من تقاليد الكنيسة.

وعلى ذلك يجب أن لا ننظر إلى الكنائس المخالفة أو «المهرطقة»، التي رفضت قبول هذا التعريف للعقيدة، أو ذاك من تعاريف المجامع، على أنها منشقة على العالم المسيحي الكاثوليكي عمدًا. فهذه الكنائس على العكس من ذلك، تنكر على خصومها ممن قبلوا التعريف الذي اعتبرته هذه الكنائس بدعة أو هرطقة، أن لقبّوا أنفسهم «كاثوليك»، أو «أرثوذكس»، وتلقب نفسها بهذين اللقبين. فأما ألفاظ «الآريوسيين»، و«النساطرة»، و«اليعاقبة» وما إليها، فهي ألفاظ لا وجود لها إلاّ في قواميس خصومهم.

وفي التاريخ الإسلامي أيضًا، كما في تاريخ سائر الحضارات، كانت كل المؤسسات المجتمعية تقوم على المشروعية الدينية، وكانت الملل والنحل تحتاج في انتشارها وبقائها إلى أن تنشئ طقوسًا خصوصية وعقائد مميّزة. ومن التفاعل بين هاتين الظاهرتين اكتسى التديّن الطابع الذي لازمه حتى العصر الحديث، وهو طابع الإقصاء، إقصاء الآخر المختلف في فكره أو سلوكه، والعمل على احتوائه بشتّى الطرق والوسائل، حتى كانت الظروف مواتية، أو الانزواء على الذات متى لم تسمح الظروف بالتوسّع. ولعلّ أخطر ميزة للتدين التقليدي أنه كان يذيب الفرد في المجموعة، بجملة من الآليات النظرية والعملية، فلا مجال للتفرّد في الفهم والتأويل، والاعتقاد والعمل إلا داخل السياج الدغمائي المتفق عليه صراحة أو ضمنيًا، وفي نطاق الحدود المضبوطة للسلوك القويم. وتقوم التنشئة الاجتماعية والرقابة في هذا الصدد بدور أساسي في جعل الفرد متماهيًا مع المجموعة في آمالها وآلامها. ومن آيات نجاح هذا التماهي، أن لا يشعر المرء بالحاجة إلى تخطي الحدود المرسومة، وأن تبدو له القيم الشائعة قيمًا بديهية، بل ضرورية يؤنّبه ضميره قبل أن يعاقبه المجتمع من حوله، إن خرج عنها، أو حدّثته نفسه بالميل إلى ما يخالفها.

من هنا كانت السنّة المألوفة في الكتابة عن الفرق والملل والنحل تقتضي أن ينتصب الكاتب أو المؤلّف أو الخطيب، مدافعًا عن الجماعة التي ينتمي إليها، وعدّ آراء الجماعات المخالفة زيغًا عن الحق، وبدعة وهوى أو زندقة وهرطقة، فواجبه الأكيد مقاومتها ودحضها على أنها كفر أو مؤدّية للكفر...

ويرى الباحثون، أن التشيّع كغيره من المدارس الفكرية التي نشأت في الإسلام، قد خضع لتأثيرات أجنبية مختلفة، منها: اليهودية، والمسيحية، والفارسية، والعربية الجاهلية:

1 - التأثير اليهودي: أبرز من ردّ التشيّع إلى أصل يهودي، من المؤرخين

والكتاب العرب من القدماء: «ابن عبد ربه، وابن حزم، والبغدادي، والشهرستاني.

يقول ابن حزم: «إن الكيسانية ساروا في سبيل اليهود القائلين بأن ملكصادق بن عامر... والعبد الذي وجهه إبراهيم... يخطب ريقا بنت بندوال... والياس... أحياء إلى اليوم». وهذه إشارة إلى العقيدة المشتركة بين اليهود وغلاة الشيعة القائلين بأن الإمام لم يمت، وسيظهر ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا. ثم يتابع فيقول... «أحذّرك الأهواء المضلّة، شرّها الرافضة، فإنها يهود هذه الأمة ينقضون الإسلام كما ينقض اليهود النصرانية. قالت الرافضة: لا يكون الملك إلاّ في آل علي[1].

2 ـ أما المستشرق الألماني ولهاوزن، الذي بنى نظريته على ما جاء في كتب المقالات، وما سبق أن ذكره ابن حزم، والشهرستاني، والطبري، وابن عبد ربّه فيقول: «إن الفكرة القائلة بأن النبي ملك يمثل سلطان الله على الأرض، قد انتقلت من اليهودية إلى الإسلام، ولكن الإسلام السنّي يقول أن محمدًا خاتم الأنبياء. وبعد وفاته حلّت محلّه الشريعة، وهي أثر مجرّد غير مشخّص ومعوّض عنه»، وأن المبدأ الأساسي عند الشيعة: أن النبوّة تنسب بالضرورة إلى الخلافة، وتستمر تحيا فيها، وقبل محمد، وجدث سلسلة طويلة متّصلة من الأنبياء، الذين يتلو بعضهم بعضًا، وهذه السلسلة لا تقف عند محمد. ولكل نبي خليفة إلى جانبه يعيش أثناء حياته، هذا الزميل الثاني

(1) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول الآيات 1 ـ 2 ـ 3.
ـ ابن حزم: الفِصَلْ في الملل والأهواء والنحل، جـ 3 ص 180.
ـ النوبختي فرق الشيعة، ص 20.
ـ ابن عبد ربّه: العقد الفريد، جـ 1 ص 353، منشورات مكتبة صادر، بيروت.
ـ البغدادي: الفَرْق بين الفِرق ص 144.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 2 ص 14.
ـ و.ر.انج «الأسقف»: انتصار المسيحية، تاريخ العالم، جـ 4 ص 169 وما بعد: الفصل الثمانون.

هو أيضًا فكرة يهودية. فكما كان لموسى خليفة هو يوشع، كذلك لمحمد خليفة هو علي. به يستمر الأمر، على أن كلمة نبي لا تطلق على علي وبنيه، بل أطلق عليهم أسماء الوصي، والمهدي، أو الإمام عامة. ولكن إن لم يطلق الاسم، فإن الحقيقة الفعلية، كان مقصودهم بوصفهم عارفين بالغيوب.

لكن رواية الطبري، التي أوردها على لسان سيف بن عمر التميمي، الذي اتهم بالكذب والتجريح والتعديل، ورمي بالزندقة، فلا يمكن الاعتماد على روايته في وصف عقيدة الغير[1].

3 ـ أما في رد الشيعة إلى الأصل الفارسي، فقد صوّر ابن حزم حركات الفرس والشيعة الغلاة، على أنها محاولة احتمت «بآل البيت» لهدم الإسلام من الداخل، فيقول: «رأوا أن الكيد على الحيلة أنجح، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستماتوا بإظهار محبة آل بيت الرسول، واستبشاع ظلم علي بن أبي طالب، وسلكوا بهم مسالك مختلفة حتى أخرجوهم عن الإسلام». وقد رد المقريزي هذا الرأي بقوله: «السبب في خروج أكثر الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس لما امتحنوا بزوال الدولة عنهم، على أيدي العرب، وكان العرب عند الفرس أقل الأمم خطرًا. تعاظم الأمر، وتضاعفت لديهم العصبية، وراموا كيدهم على الحيلة أنجح، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستعانوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل البيت، واستبشاع ظلم علي، ثم

(1) المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهمشية في الإسلام، المقدمة، ص 7ـ 8. دار المدار الإسلامي. بيروت 2005.
ـ يوليوس ولهاوزن: الخوارج والشيعة «أحزاب المعارضة السياسية في الإسلام»، ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي، جـ 2 ص 244، 246، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1958.
ـ ابن حجر: تهذيب التهذيب، جـ 4 ص 297، دار صادر بيروت 1968.
ـ مرتضى العسكري: عبد اللّه بن سبأ ص 26 ـ 27.
ـ ابن أبي حاتم: الجَرْح والتعديل، ص 278، حيدر أباد 1371هـ 1951م.
ـ محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العبّاسية، ص 60 وما بعد.

سلكوا بهم مسالك شتى، حتى أخرجوهم من طريق الهدى[1]. ويشير بعض المستشرقين في هذا الأمر ومنهم:

دوزي الذي يقول: «كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية، وفيها يظهر أجلى ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحركة، وبين الجنس الفارسي، الذي اعتاد على الخضوع كالعبيد. لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي أمرًا غير معهود ولا مفهوم، لأنهم لم يعرفوا غير مبدأ الوراثة في الحكم. لهذا اعتقدوا أن ما دام محمد لم يترك ولدًا يرثه، فإن عليًا هو الذي كان يجب أن يخلفه، وأن الخلافة يجب أن تكون وراثية في آل علي. ومن هنا، فإن جميع الخلفاء ما عدا عليًا كانوا في نظرهم مغتصبين للحكم، لا تجب لهم طاعة. وقوّى هذا الاعتقاد عندهم كراهيتهم للحكومة والسيطرة العربية: وهم قد اعتادوا أيضًا أن يروا في ملوكهم أحفادًا منحدرين من أصلاب الآلهة، فنقلوا هذا التوقير الوثني إلى علي وذرّيته. فالطاعة المطلقة للإمام الذي من نسل علي كانت في نظرهم الواجب الأعلى، حتى إذا ما أدّى المرء هذا الواجب الأعلى»[2].

4 - وعلى نحو مشابه يتحدث أ. ملر، ويضيف: «أن الفرس كانوا تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل، يميلون إلى القول بأن: الشاهنشاه هو تجسيد لروح الله، التي تنقل في أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء»[3].

وعلى نحو مشابه أيضًا يرى «جويدي» بأن انتشار هذه الأفكار المغالية، كانت نتيجة حملة دعاية ثنوية منظّمة لهدم الإسلام[4].

---

(1) ابن حزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، جـ 2 ص 91.
ـ المقريزي: الخطط المقريزية، جـ 1 ص 361.

(2) انظر: يوليوس ولهاوزن: أحزاب المعارضة السياسية في الإسلام، مقالة عن تاريخ الإسلام ص 240.

(3) ولهاوزن: المعارضة السياسية في الإسلام، ص 241.

(4) ب. لويس: جذور الإسلام، ص 15.

لكن هذه الآراء رغم أهميتها تبقى في نظرنا فرضيات أكثر منها وثائق تاريخية مثبّتة. فالروايات التاريخية تقول عكس ذلك، وتؤكّد أن التشيّع الواضح الصريح كان قائمًا، أولاً في الأوساط العربية، ثم انتقل بعد ذلك إلى الموالي، وأن الحركة الشيعية نشأت في أرض عربية مشرقية. وأن نظرية الأصول الفارسية للشيعة تبقى ضعيفة. فكون المذهب الرسمي اليوم لدولة فارس هو شيعي، لا يعد دليلاً على أن أصل التشيّع فارسي. فالمذهب السني ظل مستمرًّا في معظم بلاد فارس، حتى نهاية القرن الخامس عشر، عندما أعلن التشيّع مذهبًا فيها بقيام الدولة الصفوية.

5 ـ أما الرأي الثالث، وقد يكون الرأي الأقرب إلى الحقيقة والصواب، وهو أن التشيّع يرجع إلى الأصل العربي، وذلك، لأن البدايات الأولى للتشيّع قد نشأت في بيئة عربية بحتة. وذلك من خلال استعراض أسماء القبائل التي حاربت مع الحسين في كربلاء، ومن خلال الأشخاص الذين كوّنوا النواة الأولى لحركة «التوّابين»، وصاروا يستقطبون الأشياع والأنصار للثأر من قتلة الحسين ومنهم: سليمان بن صرد الخزاعي، والمسيّب بن نجبة الغزاوي، وعبد اللّه بن سعد بن نفيل الأزدي، وعبد اللّه بن وائل التميمي، ورفاعة بن شدّاد البجلي، وهم جميعهم من قبائل عرب الشمال والجنوب على السواء.

وهنا يقول غولدزيهر: «إن مبدأ الإغراق في تأليه علي، والذي صاغه عبد اللّه بن سبأ، حدث في بيئة عربية لم تتسرّب إليها الأفكار الآرية، وانضم إلى هذه الحركة في بدء قيامها جموع غفيرة من العرب. بيد أن الأمر لم يستمر كما بدأ. فلم يلبث أن خرج بالتدرّج من نطاق الدوائر العربية إلى نطاق أوسع، شمل ضمن ما شمل الدائرة الفارسية، وذلك ابتداء من استقطاب حركة التشيّع للموالي، ومرورًا ببعض حركات التشيع الموالية، التي تجاوزت حدودها الدائرة العربية[1].

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 2 ص 11.
ـ مونتغومري واط: الشيعة، ص 158 ـ 172.
=

إمامة علي بن أبي طالب:

إن الأدلّة التي استندت إليها الشيعة في إمامة علي بن أبي طالب بعد النبي، مستخلصة على حسب تأويلهم من القرآن والحديث. فما دامت الإمامة واجبة على الله، فوجب إذًا، أن يكون الإمام بعد النبي منصوصًا عليه في القرآن، كما وجب على النبي أن يحدّد الإمام بعده.

وقد أوّل الشيعة ما يقارب من ثلاثمائة آية في تفسيرهم للقرآن، تشير كلها في رأيهم إلى إمامة علي بن أبي طالب، أو إلى فضله. كما أوّلوا كثيرًا من الأحاديث، وكذلك فسّروا بعض الحوادث التاريخية للغاية نفسها.

وأقدم تفاسير الشيعة، التي تناولت ذلك تفسير الكوفي في القرن الثالث للهجرة، وتفسير عياش سنة 324هـ 935م. ابن إبراهيم التميمي 324هـ 935م، وتفسير الطوسي 460هـ 1067م.

ولذلك تلمّس الشيعة كلّ الوسائل للدلالة على إمامة علي بن أبي طالب من القرآن أولاً، ومن الحديث ثانيًا. لأن اعتقادهم بأن الإمامة إلهية، ولا بد أن النص من الله عليها يتوقّف على ذلك. كما أن لطف الله يوجب عليه أن يعيّن شخص الإمام. وكان على الشيعة أن يفتشّوا عن المؤيّدات لمواجهة هذه المشكلة على الشكل التالي:

1 ـ التفسير الذي غالوا فيه، وبخاصة تفسير القمّي الذي قال عنه البعض: «بأن القمي جعل من القرآن كتابًا حزبيًا شيعيًا». كما أن نصوص القرآن الذي

= ـ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، جـ 5 ص 468.
ـ النوبختي: فرق الشيعة، ص 25 ـ 31.
ـ ابن حزم: الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، جـ 4 ص 186.
ـ غولد زيهر: العقيدة والشريعة، ص 221.
ـ يوليوس ولهاوزن: أحزاب المعارضة في الإسلام، ص 221.
ـ فيليب حتي: تاريخ العرب المطوّل، ص 317.

جمعه عثمان لا يستطيعون مخالفتها، أو التشكيك بها. ولذلك فإن على الشيعي، أن يقرأ قرآنه بالنصّ نفسه الذي يقرأه السني، وهو مطالب في الوقت ذاته أن يدعو دعواه في النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب(1).

2 ـ مصحف فاطمة: هذا المصحف يزيد حجمه على حجم القرآن، نقله الأئمة إمامًا بعد إمام، وراثة عن فاطمة، عن أبيها، عن جبريل، عن الله. والله لم يأذن بمعرفة مكنونه، أو نشر نصوصه، حتى يخرج الإمام القائم، ولم يأذن الله كذلك بمعرفة زمن خروج الإمام القائم. ويذكر كتاب كشف اليقين للحلّي: أن ربع قرآن فاطمة جعل أمر العلويين موضوعًا له، والربع الثاني يتعلّق بأعدائهم، والربع الثالث يشتمل على النظم التشريعية، ويحتوي

(1) القرآن: سورة المائدة: الآية 67.
ـ الطوسي: التبيان، جـ 4 ص 574.
ـ الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران 1379هـ ـ 1959م.
ـ ابن طاووس: اليقين في إمرة أمير المؤمنين، ص 151 ـ 154.
ـ الحلي: منهاج الكرامة، ص 412.
ـ غولد زيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، ص 241، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1959.
ـ أحمد محمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعية الإثني عشرية، ص 195، دار المعارف، مصر 1969.
ـ فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي: تفسير فرات الكوفي، ص 230، المطبعة الحيدرية النجف.
ـ عيّاش بن مسعود السمرقندي، جـ 1 ص 327، التفسير، تحقيق وتصحيح السيد هاشم الرسولي، المطبعة العلمية. قُم.
ـ محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ قيام الدولة العباسية، ص 347 وما بعد.
ـ القرآن: سورة طه: الآية 29.
ـ القرآن: سورة المائدة: الآية 55.
ـ القرآن: سورة التكاثر: الآية 8.
ـ القرآن: سورة آل عمران: الآية 103.
ـ القرآن: سورة الرعد: الآية 55.
ـ القرآن: سورة النجم: الآية 1 و2.

الربع الرابع على القصص والأمثال. وبهذا اعتراف ضمني أن القرآن المتداول لم يُنَصَّ نصًا جليًا.

لكن إحدى فرق الشيعة في الدلالة على إمامة علي بن أبي طالب، والنص عليها، هي ما يسمى بحديث غدير خم، الذي أجمعت على روايته المصادر الإمامية، كما روته مصادر غير إمامية، وتبرز أهميته بشكل خاص في ما بني عليه من آراء في الإمامة عند الشيعة.

فخبر الحديث، حدث بعد أن حج الرسول حجة الوداع، حين نزل في مكان يسمى «غدير خم». وأقدم من أشار إلى هذا الحديث من الشيعة «سليم بن قيس». قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: إن رسول الله، دعا الناس إليه، وأخذ بإبط علي بن أبي طالب، حتى نظر إلى بياض أبطيه فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله. فقال أبو سعيد، فلم ينزل حتى نزلت هذه الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3][1].

وهكذا يتّضح أن الشيعة لم تقصّر في تفسير وتأويل الكثير من الآيات القرآنية

(1) غولد زيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص 301.
- أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ص 206 ـ 301.
- النوبختي: فرق الشيعة، ص 16.
- القرآن: سورة المائدة: الآية 3.
- فرات: تفسير فرات، ص 36.
- عيّاش: تفسير عيّاش، جـ 1 ص 332.
- الكليني: الأصول من الكافي، جـ 1 ص 294.
- المرتضى: الشافي في الإمامة، طبع حجر 85.
- الطوسي: تلخيص الشافي، ص 173، مطبعة الآداب النجف، العراق 1965.
- الأربلي: كشف الغمة في معرفة الأئمة، جـ 1 ص 50.
- الذهبي: تاريخ الإسلام، جـ 2 ص 195.
- الإيجي: عصر الدين القاضي المواقف في علم الكلام، شرح الجرجاني.
- ابن عبد الحسين شرف الدين، المراجعات ص 182، مطبعة الآداب، النجف، العراق.

تأويلاً تعسّفيًا، لإثبات إمامة علي بن أبي طالب، والنص عليها من الله، وإنما استندت أيضًا إلى الحديث النبوي، وبعض الوقائع التاريخية، لتدعيم وجهة نظرها في التدليل على إمامة علي من قبل الرسول. فنلمس أن آراء ومعتقدات الشيعة في الإمامة والنص، قد تغلغلت وتعمّقت في الأوساط والدوائر المتشيعة، حتى أصبحت عقيدة ثابتة، بنيت نظرية الإمامة عند الشيعة عليها، واستند إليها الشيعة كأساس ثابت في تطوّر واكتمال بيان هذه النظرية، وأن إمامة علي بن أبي طالب والنص عليها، انتقلت من علي إلى أولاده بالنص عليهم من رسول الله.

أما بالنسبة لإمامة الحسن بن علي بن أبي طالب:

قالت الشيعة: أن الإمام بعد علي بن أبي طالب ابنه الحسن بن علي. وقد استندت في إمامته إلى عدّة أدلّة منها، وصية والدته له.

وقد روى الكليني حديثًا عن «سليم بن قيس» بهذا الخصوص قال: «شهدت وصية أمير المؤمنين حين أوصى إلى ابنه الحسن، وأشهد على وصيته الحسين ومحمدًا، وجميع ولده، ورؤساء شيعته، وأهل بيته، ثم رفع إليه السلاح والكتاب، وقال لابنه الحسن: «يا بني أمرني رسول الله أن أوصي إليك، وأن أدفع إليك كتبي وسلاحي، كما أوصى إليّ رسول الله، ودفع إليّ كتبه وسلاحه، وأمرني أن آمرك، إذا حضرك الموت، أن تدفعها إلى أخيك الحسين، ثم أقبل على ابنه الحسين فقال: وأمرك رسول الله أن تدفعها إلى ابنك هذا، ثم أخذ بيد علي بن الحسين، ثم قال لعلي بن الحسين، وآمرك بأن تدفعها إلى ابنك محمد بن علي واقرأه مني السلام»[1].

---

(1) الكليني: الأصول من الكافي، جـ 1 ص 287 ـ 288.
ـ المسعودي: إثبات الوصية «منسوب»، ص 154 المكتبة المرتضية، النجف، العراق.
ـ الطوسي: تلخيص الشافي، جـ 4 ص 167.
ـ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، جـ 1 ص 166.

ويؤكد المسعودي الوصية إلى الحسن دون أن يشير إلى غيره. أما الطوسي فقد استدل على إمامة الحسن والحسين بعدّة أدلّة.

1 ـ تواتر الشيعة خلفًا عن سلف بالنص عليهما من أبيهما.

2 ـ النص من النبي بإمامة الأئمة الإثني عشر.

3 ـ قول النبي: «ابناي هذان إمامان قاما وقعدا».

غير أن تنازل الحسن لمعاوية، أوجد شرخًا في صفوف الشيعة. فالذين التزموا القول بإمامة علي، لزموا القول بإمامة الحسن، إلا البعض منهم، طعنوا فيه وخالفوه ورجعوا عن إمامته وشكّوا فيها. غير أن الشيعة الذين يرون العصمة لأئمتهم سلّموا بصواب رأي الحسن، وأخذوا على مبررات هذا التنازل، لأن الإمامة بعد حصولها للإمام لا يخرج عنها. ويبرّر الطوسي ذلك فيقول: «أن خلع الإمام نفسه لا يؤثّر في خروجه من الإمامة، وإنما ينخلع بالأحداث والكبائر». إمّا الإلجاء والإكراه فلا تأثير له. وهو كان مضطرًا إلى فعل ذلك، وقد تنازل عن خلافة الدنيا، ولكن بقيت الإمامة الإلهية قائمة في الباطن، لأنها منصب إلهي لا ينبغي التنازل عنه وفي هذا الحدث، يحُلّ مبدأ التقيّة إشكال تنازل الحسن[1].

وتعلّل الشيعة أخذ الحسن بمبدأ التقية، بأنه استند إلى الوصية التي نسبت إلى أبيه علي، وفيها يقول للحسن: «صُنْ دينكَ وعِلمَنا الذي أودعناك، ولا تُبدِ علومنا لمن يقابلها بالعناد، واستعمل التقيّة في دينك فإن الله يقول: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: 28].

---

(1) الطوسي: تلخيص الشافي، جـ 4 ص 178.
ـ السيد أمير علي: مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي، ص 16، القاهرة 1938.
ـ أحمد محمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ص 37، دار المعارف. مصر 1969.
ـ أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ص 327.

وفي إمامة الحسين، بعد أخيه الحسن، تستدل الشيعة بعدة أدلّة منها، ما ورد بحقه عن النبي بقوله: «ابناي هذان إمامان قاما وقعدا». وما ذكره سليم بن قيس عن النبي في أن الأئمة اثني عشر، وذكر علي والحسن والحسين وعلي بن الحسن ومحمد بن علي[1].

وكذلك بوصية أخيه الحسن إليه. فقد روى الكليني رواية عن الصادق قال: «لما حضرت الحسن بن علي الوفاة، دعا قنبرًا ومحمودًا بن علي وأوصاهم بقوله: يا محمد بن علي، أما علمت أن الحسين بن علي بعد وفاة نفسي، ومفارقة روحي جسمي، إمام من بعدي، وعند الله جلّ اسمه في الكتاب وراثة النبي، أضافها الله عزَّ وجلَّ في وراثة أبيه وأمه، فعلم الله أنكم خير خلقه، فاصطفى منكم محمدًا، واختار محمد عليًا، واختارني علي بالإمامة، واخترت أنا الحسين».

وما هو جدير بالذكر أنه إذا كان تنازل الحسن لمعاوية، قد أثار مشكلة واجهت العقيدة الشيعية، وتمكّن الشيعة من وضع المسوّغات لهذا الإشكال بالحكم على هذا التنازل بأنه كان تقيّة، بيد أن خروج الحسين في فئة قليلة من أهل بيته على يزيد، وما أعقب ذلك من استشهاده، قد أثار للشيعة إشكالاً مرّة أخرى. وقد عبّر عن هذا الإشكال النوبختي بقوله: «لما قتل الحسين حارت فرقة من أصحابه، وقالت قد اختلف علينا فعل الحسن والحسين، لأنه إن كان الذي فعله الحسن واجبًا صوابًا من موادعته معاوية، وتسليمه له عند عجزه عن القيام بمحاربته مع كثرة أنصار الحسن وقوته، فما فعله الحسين من محاربته يزيد بن معاوية، مع قلّة أنصار الحسين وضعفهم، وكثرة أصحاب يزيد باطل غير جائز، لأن الحسين كان أُعذر في القعود عن محاربة معاوية. . . فقعود الحسن باطل، فشكّوا في إمامتهما.

لكن الطوسي يقول في تبريره ذلك: «إن الإمام متى غلب على ظنّه أنه يصل

---

(1) الطوسي: تلخيص الشافي، جـ 4 ص 170.
ـ سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس أو السقيفة، ص 94، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق.

إلى حقه، والقيام به بما فوّض إليه، بضرب من الفعل، وجب عليه ذلك، وإن كان فيه ضرب من المشقّة. والشيعة يربطون حركة الحسين ومقتله بالسر الإلهي، إذ يستحيل بنظرهم أن يكون الله قد خذل أولياءه وأئمته وأبناء نبيّه، حتى ينكّل بهم الأعداء.

ويبدو أن الشيعة قد بنت رأيها هذا على جزع النبي لوفاة ابنه إبراهيم بقوله: «إن العين لتدمع، وإنّ القلب ليخشع، وإنّا بعدك يا إبراهيم لمحزونون».

ويرى دونالدسون: أن قصّة استشهاد الحسين، دون إدخال عنصر التضحية بنفسه لخلاص الناس، وتحمّل العذاب والمصائب حبًا في الجنس البشري، لا يمكن أن تجد عطفًا لدى الشيعة، ذلك أن قصّة رجل ضحى بحياته في سبيل الآخرين والإخلاص المؤلم من الحسين يثير شعور الإعجاب وإنكار الذات في أشد الناس أنانية، ويبعث ميلاً نحو المثل العليا في الأخلاق، ففي بذل الشهيد نفسه ما يؤثر أنه العنصر المسيحي في الإسلام.

والشيعة العلوية الذين قالوا بفرض الإمامة لعلي بن أبي طالب من الله ورسوله، فإنهم ثبّتوا إمامته، ثم إمامة الحسن من بعده، ثم إمامة الحسين بعد الحسن، ثم افترقوا بعد قتل الحسين فِرقًا، فنزلت فرقة إلى القول بإمامة علي بن الحسين[1].

(1) الكليني: الأصول من الكافي، جـ 1 ص 301.
- محمد أرشيد العقيلي: الشيعة منذ أيام الدولة العباسية وحتى أواسط القرن الثالث هجري، ص 377 وما بعد.
- عبد الرسول الموسوي: الشيعة في التاريخ، ص 15 وما بعد. مكتبة مدبولي، القاهرة 2002.
- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية 1964.
- طه حسين: الفتنة الكبرى، دار المعارف، مصر 1948.
- النوبختي: فرق الشيعة، ص 20.
- دونالدسون: عقيدة الشيعة، ص 345.
- الطوسي: تلخيص الشافي، ص 191.
- غولد زيهر: العقيدة والشريعة، ص 176.
- عباس محمود العقاد: عبقرية الإمام، «أبو الشهداء»، ص 107.

فرق الشيعة:

ظهر داخل التشيّع مذاهب وجماعات عديدة، ظل الجامع بينها الولاء للإمام علي بن أبي طالب وأولاده بدرجات متفاوتة. قال النوبختي: «بعد وفاة الرسول سنة 11هـ ـ 632م افترقت الأمة ثلاث فرق؛ فرقة منها سمّيت الشيعة، وهم شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام، ومنهم افترقت الشيعة كلها. وافترقت هذه الفرقة بعد وفاة الرسول إلى عدّة مقالات في ولاية علي نفسه، فهو مفترض الطاعة لوصيّة رسول الله فيه، أو لفضله وسابقيته في الإسلام.. وأن من دافع عليًا هذا المكان فهو كافر»[1].

وبعد مقتل الإمام علي ظهرت فكرة الرجعة، فقيل: لم يقتل ولم يمت حتى يملأ الأرض عدلاً. وينسب النوبختي هذه المقالة إلى عبد اللّه بن سبأ اليهودي، والمفترض أنه دخل الإسلام في عهد عثمان بن عفان، ووالى عليًا. وهو أول من شهر القول بفرض إمامة علي، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه، فمن هناك قال ممن خالف الشيعة: أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية[2]. لكن محمد حسين كاشف الغطاء هو أول من أشار إلى اختلاف هذه القصّة، حيث قال: أن عبد اللّه بن سبأ، ومجنون بني عامر، وأبي هلال، وأمثال هؤلاء الرجال، أو الأبطال، الذين رووا هذه الأحاديث التي كلها أحاديث خرافة، وضعها القصّاصون وأرباب السمر والمُجون[3]. وقال مرتضى العسكري: «في متناول الدنيا آلاف الكتب المخطوطة، والمطبوعة في التاريخ الإسلامي العام والخاص، وكتب التراجم والأنساب، وسائر فنون الأدب، ولا نجد في أحدها نسبة عبد اللّه بن سبأ[4]. وقال طه حسين: «الغريب أن المؤرّخين الذين أكثروا من ذكر ابن السوداء عبد اللّه بن سبأ، وأصحابه حين رووا أمر الفتنة أيام عثمان، وأكثروا من ذكرهم بعد مقتل

---

(1) النوبختي: فرق الشيعة، ص 2 و21.
(2) النوبختي: فرق الشيعة، ص 21 ـ 23.
(3) محمد حسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها.
(4) مرتضى العسكري: ابن سبأ وأساطير أخرى، جـ 2 ص 343 ـ 350. دار الزهراء، بيروت 1991.

عثمان، قبل أن يشخص علي من المدينة للقاء طلحة والزبير وأم المؤمنين... أما أنا فلا أعلّل الأمر إلاّ بعلّة واحدة، وهي أن ابن السوداء لم يكن إلاّ وهمًا»[1].

يذكر بعض المؤرخين أن فرق الشيعة، وصلت إلى حوالى ثلاثين فرقة أو أكثر. يقول مصطفى غالب: «المعروف لدى المؤرّخين أن المسلمين افترقوا كما افترق غيرهم من أرباب الأديان الكبرى، فرقًا بلغت ثلاثًا وسبعين فرقة. ويذكر التاريخ أن الشيعة أنفسهم قد افترقوا بهذا القدر، فضلاً عن غيرهم، حيث ذكر أن الشيعة الزيدية عشرون فرقة، والشيعة الكيسانية اثنتا عشرة فرقة، ومن الشيعة الإمامية أربعة وثلاثون فرقة، ومن غلاة الشيعة ثماني فرق، ومن الباطنية ثماني فرق أو تسع، ومن الطبيعي أن ينقرض قسم كبير من هذه الفرق الكثيرة، وتبتعد فرق أخرى عن الأصل ابتعادًا كاد يقطع الصلة بين الأصل والفرع، وكاد يشذّ بها عن روح الإسلام[2].

ومن الملاحظ أنه لم يبق من جميع فرق الشيعة حتى الآن إلا الإمامية الجعفرية، الإثني عشرية، والزيدية، والإسماعيلية، والآغاخانية، والبهرة، والعلوية النصيرية، والدرزية.

وبين هذه الفرق الباقية اختلاف، منها ما يتّصل بجوهر العقيدة الإسلامية، والأحكام والعمل بها، ويكاد يكون منشأ هذه الفرق ذلك المحور الذي تدور عليه الاختلافات بين السنة والشيعة، ثم بين فرق الشيعة أنفسهم. والاختلاف بين عموم الفرق الشيعية هو في سوق الإمامة، وأشخاص الأئمة ومن أهم هذه الفرق:

1 ـ الكيسانية: إن تسمية الكيسانية ونسبها، لا تزال مثار خلاف والتباس وخلط في كثير من الكتابات والروايات والتواريخ. فإن بعض الدارسين المحدثين يعتقدون أن بقايا الكيسانية لا تزال موجودة إلى اليوم. فحسب رأيهم، أن

---

(1) الدكتور طه حسين: الفتنة الكبرى، علي وبنوه ص 98 ـ 102. القاهرة 1956.
ـ رشيد الخيّون: الأديان والمذاهب بالعراق ص 25 وما بعد.

(2) مصطفى غالب: الفرق الباطنية في الإسلام، ص 56 وما بعد.

أتباعًا لمحمد ابن الحنفية، الذي تنسب إليه الكيسانية، يعيشون إلى الآن في «جبل رضوى»، وخصوصًا من قبيلتي «حرب وجهينة»، وأن أعدادهم تصل إلى حوالى عشرين ألف نسمة أو أكثر بقليل. وهم على شيء كبير من البداوة والقسوة والبعد عن مخالطة المدن، وأنهم ينتظرون رجعة ابن الحنفية ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جورًا[1].

وقد نسب بعض المؤرخين الكيسانية إلى «كيسان» مولى علي بن أبي طالب. وهناك اتجاه آخر ينسبها إلى «كيسان أبي عمرة» رئيس شرطة «المختار الثقفي»، وأن كيسان أبا عمرة هو الذي نظّر للمذهب إبّان حياة محمد بن الحنفية إمام الكيسانية. والمختار قائد الدعوة والثورة، وظل يمارس هذا الدور حتى بعد وفاة الأول، ومقتل الثاني. لذلك كان حقيقيًا أن ينسب المذهب إليه، وخصوصًا، أنه كان من أصحاب علي، ثم صار مولى للحسين، فتلميذًا لمحمد ابن الحنفية. وفي رأي آخر، أنه كيسان أبو عمرة مولى «بجيلة»، صاحب حرس المختار، أو صاحب شرطته، وهو شخصية موثقة تاريخيًا[2]. غير أن اختلاف المؤرّخين في تشخيص شخصية كيسان، يقود البعض منهم إلى الشك في وجود الفرقة بكاملها، مع أن البعض يخالفهم الرأي بذلك، لأن الإسلام كبقية الديانات، إلا أنه كان الأكثر فيها، قد وظّف في التاريخ، بعد إخضاعه أو «أدلجته» لخدمة السياسة طوال عصور التاريخ الإسلامي، بدرجة كانت تطوّع وتسخر فيها المعتقدات إلى حد التشويه أو المسخ بما يجاري المنطلقات والمرامي السياسية للقوى المتصارعة[3].

---

(1) وداد القاضي: الكيسانية في التاريخ والأدب، ص 266 ـ 267.
ـ محمود إسماعيل: تاريخ الفرق الشيعية: فرق الشيعة، ص 19، دار ابن زيدون، بيروت 2003.

(2) وداد القاضي: الكيسانية في التاريخ والأدب، ص 62.

(3) الأشعري، أبو الحسن علي: مقالات الإسلاميين، ص 18.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1 ص 147.
ـ المسعودي: مروج الذهب، جـ 3 ص 70. مكتبة صادر بيروت.
ـ عبد اللّه سليم: مع المختار بن عبيد اللّه الثقفي، ص 32، بيروت 1996.
ـ أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، جـ 7 ص 4.

وعلى صعيد العمل السياسي الشيعي، انفردت الكيسانية بظاهرة سلبية، وعزوف الأئمة عن الاضطلاع بدورهم في الدعوات التي انتحلت أسماءهم، ليضطلع بهذا الدور أفراد غيرهم، أُنيطت بهم أمور الدعوة والثورة. وقد يرجع هذا العزوف من ناحية إلى انتماء هؤلاء الأئمّة إلى زوجة لعلي بن أبي طالب، ما كان لها أن ترقى إلى منزلة فاطمة الزهراء بنت الرسول. لذلك كان نسلها من الحسنيين، والحسنيون يستأثرون بتعاطف كبير من الناس مقابل نسل محمد ابن الحنفية. كذلك فإن محنة الشيعة الحسنيين والحسينيين في العصر الأموي كانت من أسباب إيثار ابن الحنفية ونسله السلامة، فجنحوا نحو المسالمة والمهادنة. وإن هذا العزوف فتح الباب على مصراعيه لبعض الموالي، وبعض العرب ليتصدّوا لقيادة الثورات باسم آل ابن الحنفية. وقد آلت هذه الثورات بمعظمها إلى الفشل، لافتقارها إلى قيادة علوية. وفتح الباب على مصراعيه لعقائد التطرّف، ممّا أدّى إلى احتضار الكيسانية المبكر. على عكس الفرق الأخرى المعمّرة حتى اليوم، مثل الزيدية والإثني عشرية، والإسماعيلية، وما تولّد عنها من فرق أخرى[1].

وقد حظي موضوع «الإمامة» عند الكيسانية باهتمام خاص. فلقد خصّ الكيسانية محمد ابن الحنفية بالإمامة، لأنه يلي في المكانة الحسن والحسين، باعتباره أخًا لهما، وأحاطوه بهالة من التكريم والتبجيل، وتخيّلوا لذلك أحاديث نبوية، بحيث قيل في هذا الصدد: أن رسول الله خاطب عليًا بن أبي طالب بقوله: «سيولد لك من بعدي غلام نحلته إسمي وكنيتي، ولا تحلّ لأحد من أمتي بعده»[2].

= - سعد الأنصاري: الفقهاء حكّام الملوك، الطبعة الأولى 1986.
- البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 3 ص 80.
- د. محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص 21.

(1) محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص 62 و266 ـ 267.
- رشيد الخيون: الأديان والمذاهب بالعراق، حقيقة الكيسانية، ص 259 وما بعد.
- اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، جـ 2 ص 261.
- ابن قتيبة: عيون الأخبار، جـ 4 ص 210.
- البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص 34.

(2) الطبري: جـ 2 ص 121.

كما اختص ابن الحنفية بلقب «المهدي»، ومن بعده جرى اقتباس «المهدوية» في معظم دعوات الفرق الإسلامية الأخرى[1]. وترتبط الوصية بالإمامة عند الكيسانية. إذ من حق الإمام أن يختار خليفته، كذلك اختص الإمام بالتأويل الباطني[2].

وبعد مقتل المختار ومعاودة محمد بن الحنفية سياسته التقليدية في المهادنة، هذا في الوقت الذي انخرط فيه الحزب العلوي عمومًا، في حركة سرّية، ما لبث أن قادها العباسيّون، عندما أوصى أبو هاشم محمد ابن الحنفية بأن يخلفه في رئاسة الدعوة «محمد بن علي بن عبد اللّه بن العبّاس».

أما القطاعات المتطرّفة من الكيسانية، فقد تحوّل بعضها إلى مذهب المرجئة، واندرجت في سلك الحركات السرّية الإرجائية، التي ما لبثت أن تحوّلت إلى ثورات ضد الأمويين. فيما أمعن البعض من الكيسانية في المزيد من التطرّف، لاعتقادهم بالحلول والتناسخ، لا بل ادعاء النبوّة، وكان زعماء جميع هذه الانتفاضات من الموالي. كما أن قسمًا آخر من الكيسانية، آثر الموادعة بالعزوف عن السياسة بانتظار عودة الإمام الغائب، بينما انضوت الجموع الباقية في سلك الفرق الشيعية، كالزيدية والإثني عشرية، والإسماعيلية[3].

---

(1) البلاذري: أنساب الأشراف، جـ 5 ص 215.
- الطبري: جـ 2 ص 262.
- غولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 305.

(2) الدكتور محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص 25.
- الشهرستاني: الملل والنحل، ص 149.
- لورانت شاپري - آني شاپري: سياسة وأقليات، ص 88 - 89.
- دومينيك سورديل: الإسلام، ص 70 وما بعد.

(3) النوبختي: فرق الشيعة، ص 25.
- وداد القاضي: الكيسانية في التاريخ والأدب، ص 145، بيروت 1974.
- الدكتور محمود إسماعيل: فرق الشيعة، ص 31.
- البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 40.
- رشيد الخيون: الأديان والمذاهب بالعراق، ص 263 - 265.
- الحميري، أبو سعيد نشوان: الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ص 292، دار أزال بيروت سنة 1985.
- الدكتورة مرڤت عزت بالي: نماذج من الفرق الإسلامية، ص 121 - 122.

2 ـ الناووسية: وهم أصحاب عبد اللّه بن ناووس. قالوا بإمامة الستة: علي، الحسن، الحسين، علي بن الحسين، محمد الباقر، وجعفر الصادق. وزعموا أن الصادق هو الإمام المنتظر، وأنه حي لا يموت، وهذه الفرقة انفضّ أتباعها[1].

3 ـ **الإسماعيلية**: تنسب الإسماعيلية إلى إسماعيل الابن الأكبر لجعفر الصادق، الإمام السادس المتوفى بالمدينة (يثرب) سنة 760 ـ 761م، والذين جعلوا له الإمامة بعد وفاة أبيه. واضطهد أبناء إسماعيل بعد وفاة والدهم، فتركوا المدينة وانتشروا في الشام ودماوند، وخراسان، وقندهار، والهند، وبلاد المغرب. وأوفدوا الدعاة إلى البلاد الإسلامية، يدعون إلى مذهبهم الباطني، ومن أشهر دعاتهم، «ميمون القدّاح»، وكان والده إمامًا للقرامطة، والحسن بن الصباح، وكان زعيمًا لطائفة الحشاشين، وراشد الدين سنان ابن سليمان، والآغا خان، الآن. وللإسماعيلية حاليًا أتباع كثيرون في فارس، وأواسط آسيا، وأفغانستان، والحوض الأعلى لنهر جيحون، والهند، وعُمان، وسوريا، وزنجبار، وتنجا نيقا.

وللإسماعيلية دعوة وفلسفة. فالدعوة عندهم على مراتب، لكل من يحل مرتبة منها اسم خاص له مدلوله عندهم، بالقياس إلى ما يقوم به من تبليغ الكلام المنزَّل وتأويله. والنبي الذي يبلّغ الكلام المنزل إسمُه «الناطق» والإمام الذي يؤوّل هذا الكلام اسمه «الأساس». وبهذا المعنى كان النبيّ محمد عندهم ناطقًا، وكان علي بن أبي طالب أساسًا. ويأتي بعد الناطق والأساس الإمام، والحجة، والداعي، ويقوم بإثبات صدق رسالة الأساس، ولذلك سمّي بهذا الاسم.

ومؤدّى فلسفة الإسماعيلية، أن العقل الإنساني لا يستطيع إدراك حقيقة الذات الإلهية، وأن ليس لهذه الذات صفات. ومحل الصفات هو العقل

(1) عبد الرسول الموسوي: الشيعة في التاريخ، ص 72.

الكُلّي، الذي أبدعه الله بالأمر، وفيه يتمثّل الله. ولهذا كانت المعرفة للعقل المبدع، لا لله المبدع، الذي يُعدّ العقل الذي أبدعه نظيرَ المظهر الخارجي له. وعن العقل الكلي تصدر سلسلة من المبدعات والموجودات. فمنه صدرت النفس الكليّة، وعنها صدرت المادة الأولى، وعن اتحاد النفس والعقل والمادة والزمان والمكان تصدر حركات الأفلاك والطبائع.

وتحصيل السعادة عند الإسماعيلية بتحصيل العلم، وحلول العقل الكلي في الناطق وفي الأئمة من بعده هو السبيل إلى العلم الذي تحصل منه السعادة. وللإسماعيلية كتب كثيرة تصوّر فلسفتهم، ودعوتهم، وأكثرها ما يزال مخطوطًا وسرّيًا. أهمها كتاب «راحة العقل» للداعي أحمد حميد الدين الكرماني[1].

4 ـ الفطحية: قالت الفطحية أن الإمامة انتقلت من جعفر الصادق إلى ابنه عبد اللّه الملقّب «الأفطح»، وهم من الفرق البائدة، ولم يعد يوجد منهم أحد.

5 ـ الواقفية: هي الجماعة التي وقفت عند إمامة الإمام السابع، موسى الكاظم، وقالت إنه لم يمت، وسيخرج بعد الغيبة.

6 ـ الجارودية: هم أصحاب «أبي الجارود» قالوا بالنصّ على علي وصفًا لا تسميةً، وقالوا إن خلافة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن

(1) المؤلّف: اكتفيت بهذه الومضة السريعة على الإسماعيلية، لأني سأصدر كتابًا خاصًا بالإسماعيلية، ضمن هذه الموسوعة «موسوعة الأقليات في المشرق» (المؤلف).
ـ الموسوعة العربية الميّسرة. حرف الألف. ص 160.
ـ مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص 63 وما بعد.
ـ مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية، عقائد الإسماعيلية وتنظيماتها السرية، ص 13 وما بعد دار اليقظة العربية، بيروت 1964.
ـ الدكتور محمود إسماعيل: تاريخ الفرق الإسلامية، ص 79 وما بعد.
ـ السيد عبد الرسول الموسوي: الشيعة في التاريخ، ص 72 ـ 73.
ـ مرقت عزت بالي: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية، الإسماعيلية، ص 128 وما بعد.

عفّان باطلة، وأن الإمامة بعد علي لولده الحسن، ثم الحسين، ثم هي شورى بين المسلمين، على أن تكون في أولاد فاطمة بنت النبي.

7 ـ السليمانية: هم أصحاب «سليمان بن جرير»، وهؤلاء أنكروا النصّ من الأصل، وصفًا وتسميةً، وقالوا أن الإمامة شورى بين المسلمين، وأن إمامة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب صالحة، وإمامة عثمان باطلة.

8 ـ البترية: هم أصحاب «بتير القومي». قالوا بما قالت السليمانية، ولكنهم توقّفوا في إمامة عثمان، فلم يقولوا بصحّتها ولا ببطلانها.

9 ـ الموسوية: أتباع الإمام «موسى الكاظم»، وتتبع مذهبًا باطنيًا غير الإثني عشرية.

10 ـ المفضلية: تنسب هذه الفرقة إلى «المفضل بن عمر الجعفي» تلميذ الإمام جعفر الصادق. وكانت هذه الفرقة الأساس الذي شيدت عليه «النصيرية» قواعد مذهبها.

11 ـ البزيغية، والعيسوية، والمحمدية، والراوندية، والمعمرّية[1].

ولم يبق من الفرق الباطنية المعروفة في التاريخ حتى الآن، إلا ثلاث فرق رئيسية، لا تزال تحافظ على التراث الباطني القديم، وهي: الإسماعيلية بفروعها، والعلوية النصيرية، والدرزية.

(1) انظر الدكتورة مرڤت عزت بالي: نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية، الفصل السادس الشيعة، ص 113 وما بعد.
- عبد الرسول الموسوي: الشيعة في التاريخ، ص 72 ـ 74.
- مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص 60 ـ 61.
- رشيد الخيّون: الأديان والمذاهب بالعراق، الفصل الخامس، الشيعة، ص 245 وما بعد.
- الأشعري: المقالات والفرق، ص 29 وما بعد.
- النوبختي: فرق الشيعة، ص 62 وما بعد.
- القزويني: الشيعة في عقائدهم وأحكامهم.

الفصل السادس
التصوف في الإسلام

لقد بلغ التصوّف الإسلامي ذروته في الفترة الواقعة بين عامي 750م و900م، حيث حصل تطوّر يسترعي الانتباه. فقد جرى استيعابٌ وهضمٌ للتدين التقشّفي المبكر، وما صاحبه من احتقار صارم وغير مثمر للحياة، واستكمل بحب إلهي متوهج، يهّز النفس ويغمرها بالغبطة، وعُمق بالكشف عن الطريق التي ينبغي على النفس البشرية أن تسلكها، حتى تتحد بالله، وتتساوى معه من خلال تحولها إلى صورته.

وقد أشار بعض الباحثين إلى تأثّر المتصوّفة المسلمين، بالتدين الصوفي الفارسي، والديانات الهندية وما ولّدته من آثار، وعلى وجه الخصوص البوذية وديانة الڤيدا. كما توجه البعض الآخر صوب الأفلاطونية الحديثة، التي كان بالإمكان دراستها، والتعلّم منها لتوفّر المصادر العربية بشأنها.

في حين اعتبر لويس ماسينيون، أن التصوّف الإسلامي نما وترعرع في أرض الإسلام بصفته روحًا من روحه، وكلمة من كلمته. لكن ماسينيون لم يستطع أن يعطي جوابًا شافيًا عن العلاقة، التي سادت بين التصوّف الإسلامي والتصوّف الرهباني المسيحي السرياني. وأن الدارسين للصوفية، كانوا على حق عندما اتفقوا على أن قواعد التعبّد الصوفية، يمكن أن تعتبر إلى حدٍّ ما، نوعًا من عملية نقل لقواعد التعبّد التقشّفي الذي مارسه الرهبان المسيحيون السريان، والذي

كان سائدًا في الكنائس والأديرة السورية آنذاك، إلى اللغة العربية، وإلى عالم الفكر العربي[1].

وفي بادئ الأمر، لم يكن للفاتحين العرب المسلمين، حين حَلّوا في الأمصار التي فتحوها أي ثقافة أو تراث فكري. ففي سورية ومصر والعراق وفارس، تعلّق الفاتحون بحضارة الأمم التي غلبوها، فنقلوا عنها، وكانوا مَهرةً في النقل، وأظهروا قابلية فائقة للغذاء الفكري. وحدث أيضًا أن الأدب المسيحي وجد طريقه إلى اللغة العربية لتقريبه من أذهان المسلمين. فالازدهار الفكري والأدبي، والانتفاضات التي جرّت إليها بعض المعتقدات الدينية، لم تكن لتملأ وحدها كل النشاط العربي الإسلامي. هناك أناس تاقت نفوسهم إلى الكمال الإنساني، وهامت قلوبهم بمكارم الأخلاق، والتقرّب إلى الله، فكان من المحال التساؤل، ما إذا كان التصوّف الإسلامي نصّ عليه الإسلام الأول، أم إذا كان قد نشأ عن الحياة الرهبانية عند المسيحيين.

فقد كان التصوّف في مظاهره الأولى في شخص الحسن البصري، ولما راح يستعيض عن الأدعية الإسلامية بطلبات تهيئ قائلها للانخطاف الروحي، بدأ العلماء والحكّام ينظرون إليه نظرة يخامرها التشكّك والتوجّس. وقد استطاع رجال الصوفية أن يتعرّفوا بالتدرّج إلى النظريات التي تقول بها الأفلاطونية الحديثة، ما أدى إلى تجديد الأفكار الصوفية[2].

---

(1) تور اندريه: التصوّف الإسلامي، ترجمة د. عدنان عبّاس علي، الطبعة الأولى، ص22، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا 2009.
- موسى مخول: الحضارة السريانية حضارة عالمية، ص271، منشورات مكتبة بيسان الطبعة الأولى بيروت 2009.
- انظر: حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، القاهرة.

(2) فيليب حتي: تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج2 ص39، 41، 42، دار الثقافة، بيروت 1983.
- أحمد أمين: ضحى الإسلام، وظُهر الإسلام.
- فيليب حتي: تاريخ العرب المطول، ص21 ـ 27.
- ستانلي لينيول: تاريخ العالم، العصر الذهبي لحضارة العرب، الجزء 4، الفصل السابع والتسعون، ص604 ـ 605.

وكان للأديرة والرهبان تأثيْر هام في حياة العرب قبل الإسلام وبعده. وحفظ التاريخ العربي والإسلامي لهذه الديارات صورًا كلها وحي يلهم الإحساس، ويرهف الشعور.[1] وقد انتشرت الأديرة المسيحية في كل بلدان الهلال الخصيب من سوريا إلى بلاد ما بين النهرين إلى فلسطين وبادية الشام والجزيرة الفراتية في الرّها، وجبل الأزل، وطور عابدين، وجبل قردو[2].

كما أن الترهّب أو الديرية، هو نظام عريق في القدم، قد يصل في قدمه إلى عصر ما قبل التاريخ. فقد وجدت دائمًا أقلّيات صغيرة من الرجال والنساء، تجد في العزلة والتأمّل، الحاجة التي تلائمها وتناسب طبيعتها. وقد وجد هذا النظام اتباعًا له في الشرق في وقت مبكر، ثم أصبح له في بلاد الشرق كافة كيان موطّد الأركان باقترانه بالديانة البوذية[3].

وقد كان مجيء الإسلام منعطفًا خطيرًا في الحياة الرهبانية، فحاولت الأديرة أن تواصل مهمتها ورسالتها عند مجيء الإسلام، وفي القرون اللاحقة. ومن المعروف أن الرهبان في اديارهم عامة، وفي المنطقة الشرقية والجنوبية من الهلال الخصيب بخاصة، كانوا يوفّرون الضيافة للقوافل المتنقلة بين شبه الجزيرة العربية

---

(1) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج4 ص118، دار صادر، بيروت 1948.

(2) محمد سعيد الطريحي: الديارات والأمكنة النصرانية في الكوفة، ص52، الطبعة الأولى، بيروت 1981.

- الأرخيدون لحدو إسحق: ديارات سريانية من زبداي، ص58 ـ 59، المكتبة السريانية، حلب 2004.

- البطريرك زكا عيواص: الترهُّب في التراث السرياني في القرون المسيحية الأولى من القرن الثاني حتى مطلع القرن السابع، ج2 الطبعة الأولى ص18، مركز الدراسات والأبحاث المشرقية، انطلياس، لبنان 1998.

- البابا يوحنا بولس الثاني: الإرشاد الرسولي، نور الشرق ص9 ـ 1995.

(3) آن ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوّف، ترجمة إسماعيل السيد رضا حامد ص14 وما بعد. قطب، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، 2006.

- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوّف، ص13 وما بعد. دار صادر، بيروت 2001.

- G Anawati et louis garde - Mystique musulman. Libirairie philosephique Paris, J. Vrin p134 - 1976.

وبلاد الشام. فكانت الأديرة محطّات استراحة، وتزوّدٍ بالطعام والماء للمسافرين ودوابهم. وكانت أكثر من ذلك؛ محطات يجد فيها المسافرون إخوة يستقبلونهم ويخدمونهم، ويساعدونهم بسخاء ومجانية، ورجالاً تفرّغوا لشؤون الله، يروون لهم قصصًا وطرفًا يستقونها من الكتب المقدّسة[1].

إن ميدان بحث الروحانيات المسيحية، هو طريقة عيش المؤمنين وفاعلية الروح القدسي فيهم. فعبارة الروحانيات تستعمل هنا مباشرة نسبة إلى الروح القدس، ثم إلى روح الإنسان باعتباره العنصر الإنساني الأعمق الذي تتجذّر فيه فاعلية الروح القدس. ومن جهة أخرى، فإن خبرة هذه الفاعلية، تعبر عنها مفاهيم تابعة للعقائد التي يقبلها المؤمن، ومن هذه الناحية، من الممكن أن ننظر إلى الروحانيات باعتبارها الطريقة التي تعاش بها عقائد الإيمان. إن هذه العقائد تؤثّر حتمًا في الخبرة الروحية نفسها نظرًا إلى التعامل الموجود بين الخبرة والتعبير العقلي عنها. ومن هنا وجود روحانيات عديدة في نطاق الإيمان المسيحي، كالروحانيات السريانية واليونانية واللاتينية[2]. ولكننا نشعر بوجود الأولى متأثرة منذ عهد قديم بالفكر الديني اليوناني وميله إلى العقلانية، فيما المنطقة السريانية الشرقية قدّمت لنا روحانيات قلبية[3].

(1) موسى مخول: الحضارة السريانية حضارة عالمية، ص260 ـ 261.
ـ ج.ج. كولتون: الديرية أسبابها ونتائجها، تاريخ العالم، ج4 ص295.
ـ بيار كنافييه: المسيحية عبر تاريخها في المشرق، الفصل الأول، المسيحية في القرون الأولى، ص24 و51 و52.
ـ الأباتي يوحنا سليم: الترهُّب في التراث السرياني في القرون الأولى للمسيحية، ج2 ص23، مركز الدراسات والأبحاث الرعوية، انطلياس لبنان 1998.
ـ إفرام عازار، جذور الحياة الرهبانية عند إفراهاط، الترهُّب في التراث السرياني، ج2، ص82.
ـ الأب إلياس خليفة: الترهُّب في التراث السرياني، ج2 ص110.
ـ المونستيور يوسف حبّي: الأديرة قواعد ثقافة وتثقيف، الترهُّب في التراث السرياني، ج2 ص186.

(2) الأب روبير كوليه: الروحانيات السريانية وخبرتها الصوفية، جذورنا، ص153.
ـ موسى مخوّل: الحضارة السريانية حضارة عالمية، ص272.

(3) سيباستيان بروك: تعليم الآباء السريان الصلاة، ترجمة م. مبارك إلى الفرنسية بعنوان: الصلاة والحياة الروحية، ويحسب الآباء السريان في «كلمة الشرق Parol d'orient»، المجلد 26، ص201 ـ 227 سنة 2001.

ويبدو أن أقدم نصوص هذه الروحانيات هو نص «موشّحات سليمان» التي قد تعود لبداية القرن الثاني للميلاد. وتعبّر هذه الموشحات عن صفتين أساسيتين للروحانيات السريانية المسيحية، وهي:

1 ـ الميل إلى الخبرة الصوفية: أي الاتصال المباشر بالإلهي الحي. وهذا الميل يظهر في عمق جميع المشاعر التقوية.

2 ـ الميل إلى التعبير الشعري عن الخبرة الروحية.

والأسلوب الشعري لموشّحات سليمان، يتسّم بالصفاء الواضح، ويكشف عن خبرة عميقة في امتداد المزامير المنشدة، لمشاهدة مجد الله، والشوق إلى التقرّب إليه، وفي مقطع للنشيد التاسع عشر، الذي يرمز إلى الحنان الأمومي للآب، وذلك ضمن إطار ثالوثي يشكّل إحدى مميّزات الخبرة الصوفية الشرقية.

لقد قُدِّم لي كأس من حليب

وشربت حلاوة الرب اللذيذة

إن الابن هو الكأس

ومن يأتي منه الحليب هو الآب

ومن يستقيه هو الروح القدس.

قد يجوز أن التقوى تقوم على خدمة الله من صميم القلب، أي بإخلاص، وبمشاعر الإجلال، والحب حتى الحنان. أما الاختبار الصوفي فهو اختبار الاتصال بالله «جوهر بجوهر». في خط الفكر نفسه علم المتصوّفون السريان الشرقيون، أن لا حياة مسيحية مكتملة من دون اختبار الاتصال المباشر بالإله الحي: إذ لا وجودَ كمالٍ عند الإنسان، إن لم تكن الأدلّة مع المحبة أسْكرته، وأن الذي لم ير في نفسه ضياء حُسْن الله، لا يزال بين الأموات[1].

(1) موسى مخول: الحضارة السريانية حضارة عالمية، ص272 ـ 273. =

وفي نص «لافرهاط» يعبّر عن محور نموذجي للروحانيات السريانية المسيحية: كيف أن الله العظيم يصغّر عظمته ليُعرَف من قبل الإنسان، وليسكن فيه. وهو محور سيؤدّي إلى الفكرة التي قدّمها يوحنا الدالياتي القائلة: بأن الطبيعة السامية للآب تصبح مجدًا إلهيًا للإنسان نتيجة لنوع من خروج أبدي لله من ذاته.

نُسَبِّحكَ يا من تلبس المجد

ونشكرك يا من لا تحتاج إلى شكرنا.

نعظِّمك من أعماق الهوّات

يا من سُكناه في السماوات.

ومع أن اسمك في غاية العظمة، وأعمالك في غاية الجمال

صغّرت ربوبيتك على قدر كلامنا.

فأصبح فمنا قادرًا على التكلم عليك، وسكنت بيننا

أقمت في الصدّيقين ووجدت نعمك فيهم.

لتنظر إلى الانقياء وترى الفقراء

وتستعير من غير الجديرين مثل إنسان حقير(1).

إن الوجه الآخر للتصوف المسيحي السرياني، هو باطنية الطريق الصوفي، هو فهم لتصوف المشارقة، وبخاصّة في القرن الثامن مع يوسف حزايا، ويوحنا

= - سيباستيان بروك: العين المنيرة، الرؤية الروحية للقديس افرام، ترجمة دار رانس الروحانية الشرقية ص50. بلفونتان 1950.

- روبير بوليه: مجموعة رسائل «يوحنا الدالياتي» في مبحث الآباء الشرقيين، المجلد XXXIX الكرّاس 3 رقم 180 تونهارت 1978 الرسالة 2: 7.

(1) م.ج. بيار، افراهاط: ص945 - 947. بيّنات إفراهاط الحكيم الفارسي، مبحث الآباء السريان 2. العمود 120 - 121 باريس 1907.

- الترهُّب في التراث السرياني في القرن السابع حتى أيامنا، الجزء 2 النصوص العربية ص54، الخوري جان عزّام، مركز الدراسات المشرقية، انطلياس - لبنان 1999.

الدالياتي. ليس هناك الكلام على باطنية فكرية فقط، بل على باطنية مرتبطة بالقلب، بالمعنى النفساني ـ الجسدي الموروث من الكتاب المقدس[1].

أين سيسكن الله إن لم يكن داخل القلب

ارأيت كم هو واسع القلب الطاهر والمملوء بالمحبة، حتى أن الله نفسه يسير.

طوبى لك أيها القلب الصافي، يا مسكن الألوهية.

طوبى لك أيها القلب الطاهر، يا رائي الجوهر الخفي، يا كائنًا من اللحم والدم ومُسكِّن النار الآكلة[2].

أما يوسف حزايا فيقول:

افتح عينيك وانظر إلى داخلك، فتجد راحة وهدوءًا وسلامًا لا يستطيع لسان جسدي أن ينطق بها.

انظر إلى مسكن قلبك الداخلي، تَرَ فيه الكوكب الذي يكشف نفسه في أرض قلوب المتواضعين.

طوبى للراهب الذي ينظر إلى داخله خلال تلاوة المزامير وخلال الصلاة، ويرى المسيح الساكن في داخل نفسه، ويتمتع في هذه الرؤية المجيدة[3].

يقول «ڤون كريمر Von Kremmer»: إنه كان هناك أثر كبير للرهبان المسيحيين الذين وُجدوا في الكنائس الشرقية، والبيئة العربية في حياة الزهّاد

---

(1) نادرة خياط: المشرقية والصلاة في القلب، حياتنا الليتورجية، دراسات دينية مقارنة، ص 29 و122، أنطلياس، لبنان، مركز الدراسات والأبحاث الرعوية الرهبانية الأنطونية.

(2) أ.د. هلّلو: الشهيد سهدونا، الأعمال الروحية، المجلد 214، كتابات سريانية المجلد 95 ص34.
ـ موسى مخول: الحضارة السريانية حضارة عالمية، ص278.

(3) موسى مخول: الحضارة السريانية حضارة عالمية، ص279.
ـ نادرة خياط: صلاة القلب السريانية أو الصلاة في القلب، حياتنا الليتورجية، نصوص مأخوذة من يوحنا الدالباتي، ويوسف حزّايا، ص29 و120.

والصوفية الأول من المسلمين[1]. ويعتبر آدم ميتز «أن الديانات القديمة ولا سيما المسيحية، والفلسفة اليونانية في عصرها الأخير في الشرق، عندما صارت ممزوجة بالمسيحية، وساهمت في تغيير صورة الإسلام والاتجاه نحو الزهد والتصوّف، وهو ما لم يكن في الإسلام المبكر[2].

ويردّ كريمر ظهور فكرة الحب الإلهي مع رابعة العدوية، إلى أصول رهبانية مسيحية، إذ إن محبة الله، وإيثاره على كل شيء سواه، في نظره، فكرة مسيحية، معتبرًا أن هذه الفكرة ترسّخت في حياة الزهّاد والمتصوّفة المسلمين. والأطروحة نفسها تقريبًا نجدها لدى بيكر الذي يرى أن التصوّف الإسلامي قد استلهم القيم الروحية، ومعاني المحبة الإلهية، التي جاءت بها الديانة المسيحية، ويؤكّد أيضًا على هذه الفكرة «غولدزيهر» و«نولدكه» اللذان اعتبرا اقتباس النزعات الصوفية، ومناحي الحياة الروحية في الإسلام عن التعاليم المسيحية، والأفكار اليهودية ذات المنحى الغنوصي، الذي كان منتشرًا في الأديرة والمعابد[3]. ويعتبر «رينولد نيكلسون R. Nicholson» أن الأفكار التأسيسية للمنظومة الصوفية في الإسلام وهي «النور، والمعرفة، والحب، كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدّت أسباب قوّتها ووجاهتها. وقد تتبع مظاهر حضور الأقوال الإنجيلية، والتعاليم المسيحية المتضمنة في كتابات أرباب الصوفية ويعتمد في هذا على ما جاء في كتاب «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني، من أن بعض الزهاد المسلمين سأل راهبًا: «متى يكون الرجل أكثر إمعانًا في العبادة»؟ فأجابه: «حين يملك الحبُّ قلبه، فليس له عندئذ من مسرّة، ولا رغبة إلا في العبادة المفصلة»[4].

(1) فون كريمر: تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام، ألمانيا.
(2) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، ج2، ص461، سنة 1868 وما بعد. ترجمة عبد الهادي الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، تونس 1986.
(3) غولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام بالبلاد العربية، ترجمة يوسف موسى، القاهرة 1959.
(4) رينولد نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شربية، الطبعة الثانية، ص19 ـ 20، مكتبة الخانجي، القاهرة.
ـ أبو نُعَيْم الأصبهاني: حلية الأولياء، القاهرة، 1315هـ.

أما المستشرق الإسباني «آسين بلاسيوس Asin Palacios»، الذي انشغل في أغلب تآليفه بنشأة معالم تصوّف الحكمة، أو التصوّف الفلسفي في الأندلس، فيرى أن تعاليم الزهد، وأدبيات ترويض النفس والسيطرة على الجسد، كذلك الانقطاع إلى الخلوات والاستغراق في حياة النسك والتأمل، تعود في مجملها إلى المسيحية، وإلى النزعات الروحية التي جاءت بها الأديان السابقة للإسلام. لقد أصر بلاسيوس على اعتبار فكره الحب العذري ذات مصدر ديني مسيحي، وليس إسلاميًا حقًا، ذلك أن الرهبنة المسيحية الشرقية، وانتشار الأديرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده، كان لا بد أن يشيع تأثيرها في البلاد العربية والإسلامية، حتى لدى أولئك العرب الذين ليسوا مسيحيين[1].

كذلك كان منهج «ألفرد بل A.Bel» الذي يرى أنه كان لاستمرار نزعات التصوّف والتروض في التدين لدى مسيحيين في بلدان الغرب الإسلامي، أثره البارز في وسم الإسلام بمسحة روحانية صوفية أسرارية، تميّز بها كبار الرهبان والقديسين والقساوسة، الذين وجدوا في كنائس شمال أفريقيا إبّان دخول الإسلام، وإلى أواخر عهد دولة الأغالبة سنة 808م[2].

في حين يرى لويس ماسينيون أن التصوّف الإسلامي وتاريخه يرتقيان إلى أفق معرفي موضوعي، يقوم على التوفيق بين مقتضيات الديني في المسيحية والإسلام

(1) محمد عبد الحميد الحمد: الرهبنة والتصوّف، ص43 وما بعدها، دمشق 2004.
- أسين بلاسيوس: ابن عربي، حياته، مذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص103 وما بعدها، وكالة المطبوعات، الكويت.
- د. محمد الكحلاوي: مقارنات وبحوث التصوّف المقارن، ص32 ـ 33، دار الطليعة: بيروت 2008.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثاني، من المجلد الرابع، رقم 13، الفصل الخامس، 214، دار الجيل، بيروت 2010.
- بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، جامعة القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية 1955.

(2) ألفرد بل: تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي بيروت 1985.

ومعقولية الفكر الحديث[1] وأن ماسينيون بنى موقفه تجاه الإسلام، انطلاقًا من فكرة الاتصال والارتباط الديني بين المسيحيين والمسلمين. وقد رأى أن في هذا الارتباط بالذات آفاقًا واقعية عريضة، أمام الفهم المتبادل بين اتباع هاتين الديانتين[2].

ويرى لويس ماسينيون أيضًا، أن البعد الحلولي المسيحي في تصوّف الحلاج، الذي ارتقى من التطهر الروحي إلى التطلّع نحو الاتحاد بالذات الإلهية، وصولاً إلى حد الفناء فيها، ينطلق من نظريته إلى الإنسان الصوفي العارف أو الإنسان القطب، الذي يصطلح عليه مع «الجيلاني، وابن عربي» بـ «الإنسان الكامل» وهو بمنزلة القديس في المسيحية[3]؛ جاء في القرآن: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[4].

وقد شكّل هذا المعنى ذو الدلالة الروحية والميتافيزيقية المتّصلة بحقيقة الإنسان ومنزلته في الكون، أرضيةً، دفعت بالحلّاج إلى العمل على تجاوز مجال الوجود للكائن البشري في هذا العالم، الذي يأسر الإنسان ويسجنه، رغبةً في العبور والتجاوز، باتجاه الاتحاد مع الوجود الإلهي والاتصال الروحي المباشر به، وهذا لا يتأتّى إلا عبر تجربة وجود واغتراب فيها من التبدلات الروحية والتحقق بمنازل المقامات التي هي مراقي المعراج الصوفي، ومنعطفات الأحوال التي يحركها مبدأ المحبة، إذ إن فكرة المحبّة الإلهية تشكّل اللبنة الأساسية لتحقق تجربة الخلاص، ودافعًا إليها في الوقت ذاته. وهكذا يصل لويس ماسينيون إلى القول بخصوص معراج الحلّاج «حتى إذ لم يبق فيه من البشرية نصيب حلَّ فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم».

(1) إليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ص118.
ـ د. محمد الكحلاوي: مقاربات وبحوث التصوف المقارن، ص36 ـ 37.
(2) اليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ص121.
(3) L.Massignon. La Passion d'Al- Hallaje. op.cit vol 2 p.299.
(4) سورة الحجر: الآية: 29.

وفي نظر ماسينيون، إذا كان الناسوت يشمل طبيعة الإنسان، الروحيّ منها والجسدي، فإن لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسّد، أي عن طريق حلول الروح القدسي في الجسد[1]. وهنا مُراد أبيات الحلّاج:

مُـزِجَـتْ روحُـك فـي روحـي كـمـا ... تُـمـزج الـخـمـرةُ بـالـمـاء الـزلال

فـإذا مـسَّـكَ شـيءٌ مـسَّـنـي ... فـإذا أنـت أنـا فـي كـل حـال

أنـا مَـن هُـوْ ومـن هُـوْ أنـا ... نـحـن روحـان حـلـلـنـا بـدنـا

فـإذا أبـصَـرْتَـنـي أبـصـرتَـه ... وإذا أبـصـرتـه أبـصـرتَـنَـا

ولعلّ المعنى المتضمن في هذه الأبيات هو الذي كان وراء دعوته الناس أن يقتلوه لأن في قتله خلاصه، حيث قال:

اقـتـلـونـي يـا ثِـقـاتـي ... إن فـي قـتـلـي حـيـاتـي

ومـمـاتـي فـي حـيـاتـي ... وحـيـاتـي فـي مـمـاتـي[2].

ولما كان الحلّاج يصف الألوهية بالتنزيه والتجريد، فإن ماسينيون لا يسلك منهج متصوفة الإسلام، الذين ذهبوا في تأويل هذا الكلام تأويلاً رمزيًا مطابقًا للمعنى الوارد في الحديث النبوي: «وما يزال عبدي يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها، وأذنه التي يسمع بها، ورجله التي يمشي بها، وفؤاده الذي يعقل به، ولسانه الذي يتكلم به»[3] وإنما يرى أن الحلّاج في نظره

(1) د. محمد الكحلاوي: مقارنات وبحوث التصوف المقارن، ص39.

(2) الحلاج، الحسين بن منصور: الديوان تحقيق مصطفى كامل الشيبي، ص62 ـ 63 و65 منشورات الجمل، كولونيا، المانيا 1994.
ـ أخبار مناجاة الحلّاج: تحقيق لويس ماسينيون وكراوس، منشورات الجمل كولونيا، ألمانيا 2000.
ـ الحلاج: الطواسين، ص119 ـ 120، منشورات الجمل ـ كولونيا، ألمانيا 2000.

(3) الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية، ص166، المكتبة الشعبية، بيروت.

كمثل السيدة مريم العذراء، التي نذرت لله صومًا وصَمْتًا، استعدادًا لميلاد كلمة الله فيها. وأن اللاهوت والناسوت، أنا الحق، أو ما في هذه الجبة إلا الله[1]. ويرى إدوار سعيد: «إن الإسلام في عُرْف لويس ماسينيون رفضٌ منتظم للتجسّد المسيحي، وكان الإسلام الأعظم، لا محمد أو ابن رشد، بل الحلاج القديس المسلم، الذي صلبه المسلمون السنيون لجرأته على شخصنة الإسلام، واعتبار نفسه كالمسيح»[2].

وكان للرهبان المسيحيين أثر كبير في التصوّف الإسلامي، هؤلاء الرهبان هم الذين بذروا بذور الزهد في الجزيرة العربية والهلال الخصيب. وقد لاحظ العرب المسلمون منذ القديم أوجه الصلة بين التصوّف الإسلامي والمسيحية، واعتبار الثانية أصلاً للأولى. فقد شدد ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس» على نسبة التصوّف والأخلاق الصوفية في المسيحية»[3].

ففي ذكر «تلبيس إبليس» على الصوفية في أسفار السياحة، يرجع مبدأ السياحة لدى الصوفية إلى المسيح وتقليد سيرته. يقول ابن الجوزي: «إن السياحة هي الخروج في طلب المقصود والحاجة، وهذا يخالف سنّة الرسول محمد. ومن معاني كلمة المسيح، بالمعنى الوصفي في العربية، رجل يجوب أقطار الأرض، وهذه أحد وجوه تلقيب عيسى بالمسيح عند بعضهم». وفي نظر ابن الجوزي، تؤكّد

(1) المنحى الشخصي لحياة الحلاج، ص299.

(2) إدوار سعيد: الاستشراق، ص127.

ـ ألبير نصري نادر: التصوّف الإسلامي، المطبعة الكاثوليكية، توزيع المكتبة الشرقية، بيروت، 1960.

(3) أبو العلاء عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، ص72 وما بعدها. دار المعارف، الاسكندرية، مصر 1962.

ـ أبو العلاء عفيفي: من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة 1993.

ـ سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3 الطبعة التاسعة، ص142 دار المعارف، بمصر 1996.

زيارات عبّاد المسلمين للرهبان في صوامعهم، وأخذهم عنهم بعض تعاليهم، الصلة المتينة للتصوّف بالمسيحية. وفي هذا يورد لإبراهيم ابن أدهم أنه قال: «تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان»[1].

ويرى ابن الجوزي، أن من العادات التي انتشرت بين متصوفة المسلمين عادة الامتناع عن تناول الأطعمة الحيوانية (أكل اللحم) وهذه من عادات الرهبان النسّاك والمسيحيين[2].

وقد دعم هذا الرأي «قاسم غني» حينما استنتج قائلاً: «أن كلمات الإنجيل قد شاع تداولها في أقوال المرتاضين والزهّاد، وروّاد التصوّف». ويقارن بين الخصائل والفضائل التي يعتمدها الصوفي في طريقته وما ورد في الأناجيل على لسان السيد المسيح[3].

ويقول المحاسبي: إن لأرباب المحاسبة عدّة خصال، تعلّموها في الحديث، فلما قاموا، بلغوا المنازل الشريفة بتوفيق الله، وكل الأمور تتهيأ بقوة العزم، وقهر الهوى والنفس، فكن قويّ العزم، وواظب على هذه الخصال، فإنها قد جرّبت، وأولى هذه الخصال هي: ألاّ تقسم بالله صدقًا ولا كذبًا، ولا سهوًا ولا عمدًا. والثانية، أن تتجنب الكذب. والثالثة، لا تخلف الوعد لأنك تستطيع الوفاء، ولا تعدنَّ أحدًا بشيء إلا بقدر ما استطعت، فإن ذلك أقرب إلى الصواب، والرابعة ألا تلعن أحدًا حتى لو كان ظالمًا. الخامسة ألا تدعو على أحد بالقول، ولا بالعمل،

---

(1) هو القديس سمعان العمودي: اختار الرهبنة منذ حداثته، وانقطع إلى العبادة في الدير المسمى باسمه في شمال سوريا، شمال غربي مدينة حلب، على عمود، ومن هنا كانت تسميته بسمعان العمودي.
- ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص153، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.
- محمد عبد الحميد الحمد: الرهبنة والتصوّف، ص61.
- د. محمد الكحلاوي: مقارنات وبحوث في التصوّف، ص49.

(2) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص153.

(3) قاسم غني: تاريخ التصوّف الإسلامي، ترجمة صادق نشأت، ص97 وما بعدها القاهرة 1972.

ولا تطلب الانتقام، وأن تحتمله الله تعالى. السادسة، لا تشهد على أحد، لا بالكفر ولا بالشرك، ولا بالنفاق، لأن ذلك أقرب إلى الرحمة على الخلق، وأكثر بعدًا عن مقت الله تعالى. السابعة، لا تنوي المعصية لا سرًا ولا علانية، وتمنع جوارحك عن جميع المعاصي. الثامنة ألا تُلقين تعبك على أحد. التاسعة، أن تقطع الطمع عن الخلق، وتقنط مما لديهم. والعاشرة عُلُوّ الدرجة واستكمال العزّة عند الله وعند الخلق[1].

في الغرض نفسه، جاء في إنجيل متّى: «سمعتم إنه قيل للأولين لا تحنث، بل أوف للرب بإيمانك، أما أنا فأقول لكم: لا تحلفوا أبدًا. لا بالسماء فهي عرش الله، ولا بالأرض فهي موطئ قدميه، ولا بأورشليم فهي مدينة الملك العظيم، ولا تحلف برأسك، فأنت لا تقدر أن تجعل شعرة واحدة منه بيضاء وسوداء. فليكن كلامكم نعم نعم، ولا لا، فما زاد على ذلك كان من الشرير.

سمعتم أنه قيل: العين بالعين والسن بالسن. أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرير، بل من لطمك على خدّك الأيمن، فاعرض له الآخر، ومن أراد أن يحاكمك ليأخذ قميصك، فاترك له رداءك أيضًا، ومن سخَّرك أن تسير معه ميلاً واحدًا، فسر معه ميلين. من سألك فأعطه، ومن استقرضك فلا تعرض عنه.

سمعتم أنه قيل: أحبب قريبك، وأبغض عدوّك، أما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم وصلّوا من أجل مضطهديكم»[2].

وانطلاقًا من هذا التشابه في أخلاق النسك والعبادة، وفضائل المعاملة، رأى قاسم غني، أن متصوّفة الإسلام اتبعوا رهبان المسيحية في كثير من مظاهر التعبد والأخلاق الروحية السامية، ويتجلّى ذلك من خلال ارتداء ملابس الصوف، وهو ما كان من عادات الرهبان المسيحيين، ثم صار بَعْدُ شعار الزهد لدى المتصوّفة المسلمين.

(1) فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، ص469، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2009.
(2) إنجيل متى: الإصحاح الخامس، 38 ـ 45.

إن المسيحية استطاعت أن تعلّم الصوفية آدابًا وعادات كثيرة، عن طريق المتقشّفين والرهبان المتجولين، ولا سيما الجماعات السورية المتجولة في كل مكان، ممن كانوا على الأغلب من السريان الشرقيين (النساطرة)[1].

وقد تجلى الأثر المسيحي في كثير من اشعار وأقوال المتصوّفة، ممن أخذ بفكرة الحلول بالمعنى المسيحي كالحلاج الذي يقول:

سبحان من ظهر ناسوته ... سرّ لاهوته، الثاقب

ثم بدى لخلقه ظاهرًا ... في صورة الآكل الشارب

حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[2]

إن الذات الصوفية في الإسلام، وصلت إلى مستوى عميق من التَّرَوْحُن والتأمل والإخلاص لتجربة العرفان والإشراق، بحثًا عن معرفة متينة بجوهر الوجود، ومعنى الحقيقة الدينية رغبة في إدراك المطلق، واستكناه تجلّيات القدسي والإلهي في الكون والإنسان. ولم يكن بلوغ ذلك لدى أهل الصوفية بمعزل عن الحيرة، والمكابدة، التي تصل إلى حد الصراع الباطني المشوب عندهم بشيء من الحرقة والألم، هدفه البحث عن أسرار الحقائق، واستكشاف أنوار المعرفة الدالّة على حقيقة الحق الأوحد.

إن التجربة الصوفية في بحثها عن الإلهيّ والقدسيّ، وتجلياته في الكون والإنسان أمست مشابهة لتجارب روحية وثقافات دينية إشراقية لدى أمم أخرى، تتواشج معها بالتماهي والاختلاف، ولا سيما من جهة الرغبة في إدراك الحق الأوحد إدراكًا مباشرًا، يجصل بموجبه بَرْد اليقين، فإن المتصوّف ينشد التناغم مع ذاته، مع المختلف، مع الآخر، ويرى ذلك التناغم ضروريًا لاستمرار الوجود، بل

(1) قاسم غني: تاريخ التصوّف في الإسلام، ص100 ـ 103.

(2) أبو العلاء عفيفي: التصوّف الثورة الروحية في الإسلام، ص81 ـ 82.

ـ حسين بن منصور الحلاج: الطواسين، تحقيق كامل الشبي، ص134، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا 1999.

أساس صدور الكائنات وخلق العالم، إذ الكل يدور في فلك التماثل، وينشد التناغم في حركة عشق تجاه الخالق الأوحد، الذي يتجلّى جلاله وجماله في الكون والإنسان[1].

والإسلام دين فقهي، لم يصبح دينًا حيًا إلا بقدر ما امتزج فيه استبطان الشعور الديني الذي توصّل أحيانًا إلى الجذب الصوفي، وممارسة التفكير الفلسفي. وعلى الرغم من أن التصوّف والفلسفة قد نميا على هامش الشريعة، وأحيانًا ضد الشريعة، فهما مع ذلك عنصران ناشطان وخصبان من عناصر الفكر الإسلامي[2].

ويعتبر ماسينيون التصوّف حركة إسلامية أصيلة على الرغم من التأثيرات الخارجية التي تعرّض لها خلال تطوّره، وهو يرتكز على نزعة قرآنية نحو التقوى، التي نحّاها الإسلام الرسمي جانبًا، ويرمي إلى تنمية القيم الروحية التي تتضمنها العقيدة دون أن يعبّر عنها صراحة.

فالاعتراف بالقدرة الإلهية المطلقة تفرض ممارسة الفضائل الخلقية، وأهمها التوكل، والقرآن يفرض بعض أعمال الزهد، أو يوصي بها، وهي أعمال تمكّن الإنسان من أن يطهّر قلبه ليبلغ الرضى المتبادل بين الله والنفس. وهذا «التقرّب» يمهد السبيل إلى نزعة صوفية صرفة، تستند إلى وجود اتصال سابق بين الله والعبد قوامه وحي كلام الله، وتقوية بعض الدعوات إلى حب متبادل بين الله والإنسان: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31][3].

---

(1) ب. فيشر: الشرق في مرآة الغرب، ص11، دار سيراس للنشر.
- المنصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية عند ابن عربي، ص6، منشورات عكاظ، المغرب 1998.
- مفتاح عبد الحق: الخطاب الصوفي، مقاربة وظيفية، بيروت - الدار البيضاء، 2005.
- د. محمد الكحلاوي: مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ص147 - 149.

(2) دومينيك سورديل: الإسلام، ص79.

(3) L. Massignon Essai sur les origines de lexique Musulmane p.17 - 104.
- ألبرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص59 - 60 الأهلية للتوزيع والنشر بيروت 1991.

وقد بدأ التصوف الإسلامي في مراحله الأولى، سلسلة من التجارب الشخصية، كثيرًا ما وضعت بقالب شعري، تدعمها بحوث ربانية مبتكرة فيها عناصر مذهب ديني وأخلاق عادية. وقد لجأ الصوفيون إلى مفاهيم قرآنية توسعوا فيها وعناصر من أصل هيلنستي ومسيحي وغيره...

وقد اصطدمت المواقف الصوفية بالإسلام السنّي، لذلك اضطُهِد الصوفيون بتهمة «الزندقة». وقد اعتبرت الحالة الصوفية من قبل علماء الكلام «حُلولاً»، حاربه الإسلام بعنف في جميع العصور[1]. زد على ذلك تعاليم الحلاج في قلب عاصمة الخلافة، كان من شأنها أن تقوض أسس الشريعة، وتاليًا النظام السياسي والاجتماعي بأسره. وخصوصًا أن الحركة الصوفية لم تكن خالية من التأثير الخارجي في بيئتها الأولى، إذ تأثرت واقتبست عن الرهبنية المسيحية كما تبنّت بعد ذلك مفاهيم هندية وفارسية.

وتحتل شخصية الحلاّج الذروة من التصوف الإسلامي. فمعه توصّل التصوّف إلى وعي اتجاهاته الأساسية وعيًا تامًّا، ونسّقها بتوازن لم يبلغه أحد بعده. وإلى ذلك فقد كشفت محاكمته عما يبعد التصوّف عن الشريعة الإسلامية. وقد نشأت عن ردة الفعل التي أحدثتها هذه المحاكمة حركة ابتداع خفية أو سافرة، امتزجت بالتسرب المتزايد للفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وأعطت التصوف اتجاهًا جديدًا. وبينما كان أبو سعيد[2] يعلن بكل جرأة بطلان الطقوس والعبادات، مكّنت الآراء الهلينستية مفكرين، كالفارابي، والسهروردي، وابن سينا من وضع تعريفات جديدة للاتحاد الصوفي[3].

(1) توفيق ابن عامر: مواقف الفقهاء من الصوفية، حوليات الجامعة التونسية، العدد 39 سنة 1995.
(2) فارسي توفي سنة 1047م.
(3) انظر السهروردي: عوارف المعارف، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999.
ـ شيمل آن ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد، منشورات الجمل كولونيا، ألمانيا 2006.
ـ دومينيك سورديل، الإسلام، ص82 ـ 83.

وأصبح الهمّ الأكبر للمتصوّفين أن يظلّوا على اتفاق ظاهر مع السلطة الفقهية، دون أن يعدلوا عن السعي وراء الانجذاب الروحي. وقد نشأت عن ذلك نزعة باطنية أصبحت مذهبًا وفرضًا وتأسيس جمعيات تتميّز كل واحدة منها بطريقتها التي يحددها مؤسس الجمعية، والتي لا بد للمريد من اتباعها للوصول إلى رتبة الصوفية. ويحصل الانجذاب بفضل طرق دقيقة ووسائل مصطنعة أحيانًا مما قد يبعد التصوف عن طريقه الحقيقية، وقد انفصلت العناصر الثلاثة المكونة للتصوّف وهي: الزهد والتعبير الشعري، والجهد الفلسفي، وراح كل منها يتطوّر مستقلاً عن الآخر.

وفي القرن الثالث للهجرة تحوّل التصوف الفلسفي، تحت تأثير الأفلاطونية الجديدة، إلى تيوزونية بعيدة عن الإسلام هي: «وحدة الوجود» التي قال بها المتصوف الأندلسي محيي الدين بن عربي. . المتوفى بدمشق 1240م. وهي حُلوليةٌ تذهب بالباطنية إلى أقصى حدودها، ولا تأبه للمذاهب الدينية. غير أنه لا يجرؤ على التصريح بالامتياز المطلق للوليّ على النبي، وهو يعتبر محمدًا مثال الإنسان الكامل، ويميز بين خاتم القداسة المطلقة، وهو «عيسى» وخاتم القداسة المحمدية وهو «المهدي». ويعتبر ابن عربي أخيرًا الزعيم الأكبر لتفسير القرآن تفسيرًا صوفيًا رمزيًا تأويليًا. فالتصوف الإسلامي ظل دائمًا يتّصف بميله إلى تحرره من العقائد، فجعل ذلك اندماجه في الإسلام السني أمرًا محالاً. وقد حاول الغزالي، وهو المتكلم والفيلسوف والصوفي، أن يعالج هذه القضية، ولم يوفّق في أن ينشئ «تصوّفًا سنيًّا» لكنه أفلح في وضع أسس «سنة صوفية»[1].

هذا، وقد أسهم التصوف إسهامًا كبيرًا في نشر تكريم الأولياء لما يختصون به من قدرة على اجتراح المعجزات. والحلاّج، على الرغم من تهمة الكفر التي قذفه بها رجال الدين، اعتبر بعد موته من أعظم هؤلاء الأولياء. وهكذا فقد أفلح التصوّف، على الرغم من تعدد طرائقه ومن الانحرافات المتطرّفة التي مهّد لها

(1) رينولد نيكلسون: في التصوّف الإسلامي وتاريخه، محاضرات نقلها إلى العربية أبو العلاء عفيفي، القاهرة 1969.

السبيل، وتوصّل إلى أن أمّن للمسلمين غذاءً لم يؤمنه لهم الإسلام الرسمي، وبهذا المعنى، أصبح في الواقع «ديانة شعبية»[1].

غير أن الإسلام الأرثوذكسي[2] أو العِقدي، ونحن هنا نسميه المحافظ، بتمسكه بالشريعة والمظاهر القانونية للقرآن، استطاع أن يجعل من الله الرب العلي القدير، الذي يفعل ما يشاء، الذي يجب أن لا تستوضحه شيئًا «الذي يأمر بالأفعال، التي لا يسع العقل الإنساني إلا أن يسجلها دون التمكن من إثباتها. الطاعة، إذًا شرط ضروري للخلاص، ولا مكان لمبادرة الإنسان، وأنه لمن الكفر أن يبتغي المرء أو أقل مما هو محدد ومفروض. وعلى المخلوق العاقل إلاّ يسعى إلى تجاوز نفسه، حتى داخل كيانه بالذات، فهو تمامًا كما خلقه الله، ومن واجبه أن يعترف بما هو عليه، وأن يقبل بنفسه كمعطى. فالطبيعة توفّر كل ما هو مطلوب. ولا يصون هذا الله، في سموه المطلق، علاقة مع ما ليس هو إلاّ داخل فعلين ساميين أيضًا:

1 ـ الفعل الخالق الذي يضع الله فوق العلل، فيحترم أُحُديّته الانطولوجية.

2 ـ الفعل الذي يكشف عن الشريعة، لأن الذي يأمر يظل خارج الذين يطيعون.

ولقد فهم ابن رشد هذه المسألة جيدًا، وشرح كيف أن الله، المحرّك الثابت الأول، يمكن أن يحرّك الكون كله، بأمره.

وإذا كان هذا الاتجاه قد شجع نموّ القانون والاهتمام بالشرع والنزعة الطقوسية، فيجب ألا ننكر أيضًا أنه يرتكز على حدس ديني ذي قيمة أكيدة. إن التصورات الأساسية التي حرّكت، في البداية، مثل هذه الرؤية للدين، هي على التوالي: عظمة الله. وحكمته العميقة، وسموه الكامل. أليس ذلك، بمعنىً ما،

(1) دومينيك سورديل: الإسلام، ص85.
ـ نيكلسون المرجع السابق.

(2) الأرثوذكسي، المستقيم.

تعبر عنه الثقافة المسيحية حين تتكلّم عن قدسية الله؟ أما بالنسبة إلى قيم الطاعة والخضوع والتواضع أمام الله، فيجب عدم إهمالها، هي الأخرى. والفكرة القائلة أخيرًا، بأن الشريعة وحدها، أي إرادة الله، هي التي تستطيع أن تنظّم ما في أنفسنا، وما في أمة البشر، هي فكرة صحيحة في ذاتها، وبإمكانها أن تجمع حولها كل المتدينين الذي يشككون أكثر فأكثر، في المحاولات البشرية الهادفة إلى السلام.

غير أن هذا التفسير الأرثوذكسي الصارم للقرآن، لم يستطع أن يتناول كل ما تضمنه القرآن، وكل ما يكمن أن يبلّغه الله لفكر متنبّه. والدليل على ذلك، نشأة هذه المجموعات من الأتقياء الراغبين في أن يستقوا كلام الله غذاء روحيًا أعمق، في أن يستنبطوا، على نحو أفضل، أوامر الشريعة، ومن هؤلاء نبعت الصوفية الإسلامية. وإذ كنا نستطيع أن نكشف عند بعض منهم ولا سيما عند الأكثر باطنية، تأثيرات غريبة عن الإسلام، فمن المسلّم به أن جميعهم ينطلق من القرآن، بل ويحمل معه أثناء حجّه الروحي. ولا بد من التذكير، هنا، بأن القرآن يعرّف عن نفسه بوصفه الدليل الأوحد.

ولهذا، يمكن الاعتبار مع المتصوفة المسلمين أن الشريعة المنزّلة لا يمكن أن تقتصر على تنظيم أمور العبادة وأفعال البشر، لأن ذلك لا يعكس إلاّ مظهرها الخارجي، الذي يتوافق مع حقيقة إله سام ينظم من الخارج. وهي ما إن نتعلّم كيف نجلّ هذا الإله في جلاله المنيع، حتى تُقْنع بأنه إله الخير الذي يساعد الإنسان، ويؤاسيه، كما فعل مع رسوله، ويدعوه ويقوده[1].

(1) روجيه أرنالديز: مظاهر الفكر الإسلامي، «إله الإسلام» دار «فران» 1987، مجلة مواقف، العدد 63 دار الساقي، بيروت ص27 ـ 31.
ـ سامي نائير: الإسلام في زمن الشدّة، مجلّة مواقف، ص35 وما بعد. دار الساقي، بيروت.
ـ مكسيم رودنسون «افتتان الإسلام»، دار ماسبيرو 1980.

الفصل السابع

الغنوصية في الإسلام

الغنوصية:

الغنوصية، نسبة إلى «غنوصيص» أي المعرفة، وهي حركة فلسفية ودينية، نشأت في العصر الهلّيني، وأساسها، أن الخلاص يتم بالمعرفة أكثر ممّا يتمّ بالإيمان والأعمال الخيّرة. ويقول الغنوصيون بالثنائية، أي التمييز بين الخير والشر المعتبرين عنصرين أساسيين للوجود. تأثّرت بالغنوصية بعض الفرق اليهودية، مثل الأسينيين، الذين رفضوا فكرة الإله العادل، واستبدلوها بالحكمة الإلهية، ونبذت الغنوصية المسيحية الأولى والأسس اليهودية للمسيحية، وكذلك العهد القديم. ونادت في القرن الثاني للميلاد، بأن الخلاص يتم عن طريق الحكمة «صوفيا». وقسّمت الناس إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ الغنوصيون، وخلاصهم مضمون.

2 ـ المسيحيون غير الغنوصيين، ويمكنهم أن يخلّصوا أنفسهم بالإيمان.

3 ـ الباقي من الناس، من عدا هؤلاء أنهم هالكون.

وانتهى الأمر بالغنوصية إلى ادماجها في المانوية.

فالغنوصيون كانوا يشغلون مكانًا وسطًا بين الدين والفلسفة، وبين الشرق والغرب. والغنوصية لم توجد قبل النصف الأخير من القرن الثاني للميلاد. على أن

«الغنوص» بمعنى المعرفة الخفيّة بالأشياء العلوية، كان لها شأن في المناظرات التي وقعت في القرن الأول للميلاد. وليست الغنوصية اسم فرقة من الفرق. فقد استعمل «اكليمنضوس الاسكندري» المتمسّك بسنّة السلف كلمة «غنوصي» للدلالة على المسيحي المستنير، أما تعبير «هارناك» بأن الغنوصية هي المسيحية مطبقة بصبغة هيلّينة مسرفة، فتعبير لم يصب الهدف. فقد كانت الهلينية في ذلك العهد تعني الثقافة اليونانية. فلما احتكّت هذه الثقافة كما تجلّت في «افلوطين» بالغنوصية نبذتها. ويمكن القول: إن نزعة الغنوصية كلها بعيدة عن الهلينية، وكانت الغنوصية عندما راجت سوقها في القرن الثاني للميلاد ذات طابع شرقي متأغرق.

وكانت ثمّة غنوصية قبل قيام المسيحية كما أثبت «ريتزنشتاين Reitzenstein ثم إن الكتابات الهرمسية، كانت صورتها الأولى تنتمي إلى هذه الحركة السابقة على المسيحية. على أن أعظم أعيان الغنوصيين كانوا من أنصاف المسيحيين، كما كان دينهم أو فلسفتهم مزيجًا غريبًا من مسيحية مشوّهة، ومن بعض النّحل السابقة. وكان هدفهم الأكبر هو الهدف المشترك بين جميع الحركات الدينية لذلك العهد، إلا وهو تحرير النفس من أدران الجسد، وتحقيق خلاص الإنسان بالاتحاد مع طبيعة الله.

وكانت عبادة الغنوصيين تقوم على الطقوس، وفيها شيء من السحر. وقد اتهمهم أفلوطين باحتقار هذا العالم الجميل. وهذا التنكر منهم للعالم كان جزءًا من تقشّفهم الصارم، الذي كان السبيل الذي يسلكه القادرون على الحياة العلوية، فيرتفع بهم عن عقائد العوام وشعائرهم المبتذلة[1].

---

(1) و.ر.انج: الأديان المتنافسة، تاريخ العالم، المجلد الرابع، الفصل الرابع والسبعون، ص73 وما بعد.
- الموسوعة العربية الميسرة، حرف الغين (غ).
- هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، المقدمة، ص5، وما بعد ترجمة رائد الباش، الطبعة الأولى، كولونيا - ألمانيا، منشورات الجمل 2003.

مدخل إلى الغنوصية في الإسلام:

يعتبر الغنوص الإسلامي، في بدايته على الأقل، ظاهرة عراقية، نبتَ على ضفتي دجلة في «قطسفون»[1]. عندما دخل المسلمون هذه المدينة، كان فيها مستوطنون يونانيون أكثرهم محاربون قدماء، من جيوش «سلوقوس» إلى جانب البابليين، وجالية يهودية من «يهود السبي» إضافة إلى مقر الكنيسة النسطورية، التي يتبعها في العصر الإسلامي أكثر من خمس وعشرين أبرشية، على رأس كل أبرشية مطران. وقد ظلت هذه الكنيسة ترسل بعثات تبشيرية ظافرة وفعّالة حتى القرن التاسع للميلاد. وقد اجتازت هذه البعثات آسيا الوسطى. وكانت تحترم جُلّ احترام في عهد الملوك الفرس الساسانيين، والخلفاء المسلمين حتى ذلك العهد.

ويصحّ ترجيح قيام فرق مصطبغة بالغنوص وجماعات وحلقات على هامش الطوائف اليهودية والمسيحية النسطورية. إذ يصعب دونهم تفسير ظهور الغنوص الإسلامي. وقد كان استيلاء العرب المسلمين على قسطفون (المدائن) الضربة القاضية للحكم الفارسي، والذي لم يتعاف منها ابدًا.

وكانت المدينة التي تلت قطسفون (المدائن)، الكوفة عاصمة العراق الإسلامية، والتي يرجّح أنها أنشئت بعد عام من فتح قطسفون سنة 638م. وقد عكست الكوفة طبيعة تشكيل الجيش العربي الإسلامي الفاتح، إذ حصل كل بطن من بطون القبائل العربية «الشمالية» و«الجنوبية» المتعدّدة، على قطعة أرض يقيم عليها مضاربه، التي حُوّلت فيما بعد وتدرّجًا إلى مباني من الآجر.

لم تكن القبائل العربية، تشكّل وحدها، عناصر السكان في المدينة، فقد ظهر إلى جانبها فيما بعد غير العرب الداخلين في الإسلام «الموالي». وكان هؤلاء الموالي المتدفقون على الكوفة من السهول المجاورة، أو من قطسفون (المدائن)

(1) قطسفون باللغة الآرامية «مديناتا» (المدن) هي مدينة سلوقية، التي أنشأها «سلوقوس» أحد قادة الاسكندر المقدوني 312 ق.م بعد عشرين عامًا تقريبًا من موت الاسكندر، كامتداد لبابل المنهارة جزئيًا، على ضفّة نهر دجلة الغربية، في المنطقة التي يوازي فيها مجراه نهر الفرات. أطلق العرب عليها اسم المدائن.

يشكلون الطبقة النشطة اقتصاديًا، ويسيطرون على الحرف والتجارة والأعمال المالية. وقد استطاعوا أن ينموا بسرعة، مشكّلين عنصرًا لا يُستغنى عنه في المجتمع الكوفي. كما أضيف إلى دورهم الاقتصادي دور سياسي حتمي، ولا يكاد يقدر تقديرًا يفي القيمة الثقافية لطبقة الموالي في فجر الإسلام. من حيث مساهمتهم في تأريخ الدين الإسلامي في فجر الإسلام، ونشر آدابهم وثقافتهم. إضافة إلى الترجمات التي بدأوا فيها منذ العصر الأموي. وقد كان هؤلاء الموالي من أصول يهودية، ومسيحية، وزرادشتية، ومانوية، ممّا قد جعلهم الوسطاء لتلك التصوّرات والتعاليم الغنوصية.

وبعد تأسيس بغداد عاصمة العباسيين على دجلة، على بعد حوالى 30 كم شمال المدائن، طغى ازدهار بغداد على المدائن وعلى الكوفة أيضًا. لكن في حين غرقت المدائن في هاوية محلّية، كانت الكوفة ما تزال تلعب دور المُشعل لحوادث الشغب والثورات المتكرّرة.

وفي سواد الكوفة، حيث كان أعيان هذه المدينة يملكون ضياعهم وأراضيهم، كانت اللغة الآرامية «النبطية» تتراجع ببطء أمام اللغة العربية في القرى والدساكر الفلاحية، ممّا ساعد في التأثير الفكري للعاصمة على هذه البلاد السهلية. فمثلما كانت تعاليم الغنوصية تخرج من المدائن لتُبث في الضيع، كذلك كانت تخرج من الكوفة، وتُبث في السواد. ففي القرن التاسع للميلاد، أصبح سواد الكوفة بمكانة المنطقة الأولى للدعاة الإسماعيليين.

والغنوص الإسلامي هو ظاهرة شيعية، فمنذ البداية، أمسى الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وأحفاده الأئمة موضع نظر الغنوصيين الإسلاميين ومناط أملهم[1].

(1) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص12 ـ 16.
ـ البلاذري: فتوح البلدان، ص322 وما يليها.
- L. Massignon. Expliqation du plan de kufa (Iraq) T.II. P.337 - 360. 1940.
ـ موسوعة الإسلام، طبعة أولى وثانية، أنظر كلمة سواد.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، ج1 ص288.

ولكن ما كان للغنوصية أن تأمل خيرًا من الإسلام في مطلع عهده، فالإله الأعلى المشكّل لأعداد كثيرة من الفيوضات، التي تتّسم بها المدارس الغنوصية، كانت تشكّل الأساس الأوحد للعقيدة الإسلامية، إلا وهي «التوحيد» ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[1]؛ أي الشهادة والإقرار بوحدانية الله المطلقة.

وهكذا بدأ الغنوص يسقط أمام الاضطهادات الإسلامية، وبخاصة في منطقة بلاد ما بين النهرين، وينحدر إلى خلف الحدود، بعد أن تم القضاء شبه الكامل على المانوية، ليستقرّ في شمال الفرات في أواسط آسيا، وفي الأطراف الشرقية من آسيا الصغرى (تركيا). وقد أطلق الإسلام، ولا سيما العهد العباسي، على الغنوصيين والمانويين «الزنادقة»، وقد أصابهم هذا الاضطهاد إصابة قاسية، ما سارع في تراجع مدهش في أعدادهم.

ولكن كما تمكنت الغنوصية بوعيها العالمي، أن تنفذ إلى التراث الديني الوثني واليهودي، والمسيحي وأن تغيّر منه، استطاعت أن تحمي نفسها بثوب إسلامي وذلك بتأويل خلاصة الوحي القرآني الحقيقي، وتفسيره تفسيرًا غنوصيًا. إذ لم يكن حتى ذلك العهد للإسلام حديث النشأة نظرية فقهية كاملة خاصة به بعد، لمواجهة التأثيرات الخارجية الغريبة عنه.

ومع إقبال المؤمنين الجدد والمتزايد، بدأ الإسلام الغنوصي ينتشر في العراق. وببدء مقاومة التعاليم التي اعتبرت غريبة عن الإسلام، تكوّن الفقه المنشود، وبخاصة الشيعة الإمامية، حيث وسمت هذه الشيعة المتشدّدة تعاليم الغنوصيين في صفوفها بـ «الغلو» وصنّفته كـ«هرطقة»، وأتباعه كهراطقة.

ولكن دراسة مصطلح الغنوص الإسلامي، لم يبدأ الباحثون في الدراسات الإسلامية ببحثها إلاّ في مطلع القرن العشرين، وقد شابها عند البعض منهم الكثير من الغموض وعدم الوضوح. وخصوصًا عند «أرنست بلوشيت، وغولدتزيهر، وأسين بلاثيوس، وهانس شيدار».

(1) القرآن: سورة التوحيد، الآية: 1 ـ 4.

ويعتبر لويس ماسينيون أول من أكسب الغنوص الإسلامي بعدًا جديدًا وواضحًا، من خلال دراسته النص الفارسي «أم الكتاب» الذي كان قد اكتشفه باحثون وموظّفون روس، مع بداية القرن العشرين. وحلّله «فلاديمر أڤانوف» سنة 1932م. بعنوان «ملاحظات حول أم الكتاب الإسماعيلية وسط آسيا». فمقالات لويس ماسينيون في تقويم هذا النص بشكل صحيح ومقالاته «سلمان بك والبدايات الروحانية للإسلام الفارسي سنة 1934، وأصول ومعاني الغنوصية في الإسلام سنة 1937، والشعائر الغنوصية الفاطمية في الإسلام الشيعي سنة 1938، هي التي فتحت بالحقيقة البحث العلمي للغنوص الإسلامي. فقد رأى ماسينيون أن أعلام التصوّف الإسلامي، كالحلاج وابن سبعين، هم ورثة لهذا التراث الغنوصي.

وفي محاضرته؛ «من غنوصيّة العصور القديمة إلى غنوصية الإسماعيلية» التي ألقاها في روما سنة 1956، يُظهر «Henri Corbin هنري كوربان» الغنوص الإسلامي في أشدّ تجلياته المتنوعة كشكل خاص لـ«ديانة عالمية» لها تأثيرات غنوصية ـ روحانية، حتى يومنا هذا. إذ يقول: «بحسب وضعنا المعرفي الحالي، فإن المماثلات البنيوية أكثر أهمية من الصلات الطفيفة ما بين أشخاص، لأنها تدلّنا على طريق مستمر من غنوصية العصور القديمة إلى الغنوص الإسماعيلي». ويرى كوربان أيضًا، أن الغنوص استمر في التصوّف الإسلامي، وأن «السهروردي وابن عربي يتجلّيان كورثته المباشرين[1].

وتتّسع دلالة مصطلح الغنوص الإسلامي عند هنري كوربان أكثر مما هي لدى لويس ماسينيون، فهو يظهر الغنوص الإسلامي، كما رأينا، في أشدّ تجلّياته

---

(1) George Vayda. les zindiqs en pays d'islam au début de la période abbaside in - R. So. 17. p.173 - 1938.

ـ ابن النديم: الفهرست، ص337 وما بعد. طبعة فلوغل ومكتبة الخياط، بيروت.

ـ لويس ماسينيون: سلمان بك: البلدايات الروحانية للإسلام الفارسي، 1934.

ـ اڤانوف: إرشادات إلى علاقة فرقة أم الكتاب مع المخمسة والنصيريين، ص100.

ـ الموسوعة العربية الميسرة حرف الـ (غ).

ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش، ص5 وما بعد، الطبعة الأولى منشورات الجمل، كولونيا 2003.

المتنوعة كشكل خاص محلّي لديانة عالمية لها تأثيرات غنوصية ـ روحانية حتى يومنا هذا. ويبدو ذلك جليًا في دراسته «من غنوصية العصور القديمة إلى غنوصية الإسماعيلية». وهي ديانة، يظهر كوربان نفسه متأثّرًا بمضامين عقيدتها، متجاوزًا بذلك الاهتمام العلمي. ولكن ذلك لا يعيقه في تتبّع الطرق التأريخية لبلورة هذه الديانة العالمية. فهو يعزو تعاليم «أم الكتاب» الإسماعيلية إلى غنوصية العصور القديمة، ولكنه لم يستطع البرهنة على فرضيته، كما أقرّ هو بذلك. فقد قصرَ البحث على مراقبة موضوع بعض المركبات الظواهرية التالية: «جسد الصانع أو الخالق، المخلّص والمخلَّص، الفيضية، آدم التشبيهي السماوي، عمود النور، جسد الحكمة، الأخاميس، الأقمار، التي ألحقت بها مماثلات من مذاهب غنوصية تعود إلى العصور القديمة، وأخرى يهودية، ومسيحية مثل «الڤلانتانية، والمانوية، ودين الحكمة، والأبيونية، وأخنوخ»[1].

وهناك فرقتان إسلاميتان تتمحور تعاليمهما في شكل أو بآخر حول تعاليم الغنوصية، ولكن يجب الفصل بين هاتين الفرقتين من حيث أصولهما:

1 ـ **الفرقة الأولى**: المتكوّنة مع مطلع القرن الثامن الميلادي لشيعة العراق المتطرّفين، أو الغُلاة، الذين أصبح العلويون أو النصيريون الحاليون ورثتهم المتأخرين.

2 ـ **فرقة الإسماعيلية**: وقد ظهرت دعوة الإسماعيليين في منتصف القرن التاسع للميلاد، في العراق أيضًا، وانتشروا بسرعة في جميع العالم الإسلامي. وما

(1) دين الحكمة: كتاب أصله يوناني، عثر على ترجمة له في القرن الثاني للميلاد باللغة القبطية فقط. يقول: إن تكوين الكون جاء من جرّاء سقوط الحكمة «صوفيا» من السماء.
ـ الأبيونية: الكلمة عبرية، وتعني الـ «إبو ـ نيم» أي الودعاء، الفقراء وهم يهود دخلوا الدين المسيحي ومن ثم ارتحلوا ما بين سنة 66 و67م، من القدس إلى شمال الأردن، وظلّوا ساكنين تلك البلاد حتى القرن الخامس للميلاد. وهؤلاء يقولون بأن يسوع هو المسيح وليس ابن الله.
ـ أخنوخ: شخص ذكر في التوراة، وبعض أسفار العهد القديم، والإسم عبري، ومعناه «العارف»، أو من أبيح له بشيء «وجاء في العهد القديم عنه في سفر التكوين بأنه: سار مع الله ثلاثماية عام، وأنه عاش ثلاثماية وخمسة وستين عامًا، ومن ثم أصعده الله إليه».

زالت الإسماعيلية تعيش حتى يومنا هذا، في سوريا، ولبنان، واليمن، وفي شمال غرب الهند، وقيل في البهرة(*).

إن بحث الغنوص الإسلامي، لم يحظ باكتشاف مثل اكتشاف نجع حمّادي ولكن توفّر له منذ عهد قريب كتابان كاملان هما:

1 ـ أم الكتاب، الفارسي المتوارث من قبل الإسماعيلية، في منطقة «پامير هندوكوشي»، والذي أثبت بجوهره أنه ترجمة لنص عربي لبعض المتأثّرين بالغنوصية، والذين صنّفهم الشرع الإسلامي السنّي من الغلاة، من القرن التاسع للميلاد، صنّف في العراق.

2 ـ الهفت والأظلة، ويرد كذلك «الأشباح والأظّلة»: المتوارث من قبل العلويين النصيريين إلى يومنا هذا. هو كذلك كتاب لما يسمّى بالغلاة. يرجّح البعض أن مؤلّفه هو «محمد بن سنان» المتوفى سنة 935م. إن هذا الكتاب، هو رؤيا لنهاية العالم، تشبه تلك التي في «أم الكتاب»(**)(1).

(*) احتلت دولة الإسماعيليين في مصياف، القسم الجنوبي من جبل العلويين، المعروف بـ «جبل البهرة» الواقع بين البحر المتوسط غرباً وتخوم حمص وحماه شرقاً. وكانت هذه المنطقة تابعة لجند حمص منذ الفتح العربي.
والبهرة هي الفرع الذي تبع المستعلي ابن المستنصر باللّه الفاطمي 1094م، أخ الأم نزار ولي العهد. وهي حالياً تنقسم إلى قسمين: 1 ـ الداهودية نسبة إلى الداعية داهود براهان الدين 1612م. 2 ـ السليمانية نسبة إلى الداعية سليمان بن حسن 1595م.

(**) صدر هذا الكتاب في طبعتين: الأولى، أصدرها عارف تامر والأب عبدو خليفة، الذي أصبح فيما بعد مطرانًا ونائبًا بطريركيًا للطائفة المارونية (المؤلّف) استند هذا الكتاب على مخطوط من مدينة بانياس السورية الطبعة الثانية، أصدرها مصطفى غالب: بعنوان «كتاب الهفت الشريف» في بيروت سنة 1964. استند في تحقيقه على مخطوطين سوريين، واحد في القدموس في جبال القدموس، شرقي بانياس: مؤرخ بتاريخ الأول من محرّم 113هـ حزيران 1701م، والثاني هو جزء من مجموعة مخطوطات إسماعيلية من قرية «بري» القريبة من سلمية «قاعدةالإسماعيلية» في سورية اليوم.

(1) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص18 ـ 20.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، ص288.

لكن هذا الكتاب لا يمت بعلاقة مع التعاليم الإسماعيلية، إذ أنه أقرب إلى تراث النصيريين العلويين. وقد ذكره «سليمان أفندي الأضني» في كتاب طبع في بيروت سنة 1863، زعم أن ما جاء فيه هو من أسرار معتقدات الطائفة العلوية (طائفته) بعنوان «كتاب الأظلّة» لكن الأمر لا يتعلّق كذلك بكتاب «نصيري» بالمعنى الصحيح، إذ أن الميزات المهمّة غير المتغيرّة للعقيدة «النصيرية» ناقصة تمامًا، وتظهر فقط في إضافات ألحقت به.

في حين يشير «ف. ماديلونغ» إلى أنه ثمّة كتاب عنوانه «كتاب الأظّلة»، ينسب إلى المؤلّف العلوي ـ النصيري، المعروف بـ«أبي سعيد ميمون الطبراني» 426هـ 1035م[1].

(1) ف. ماديلونغ: دورية الإسلام، ع3، ص180 ـ 1963.
ـ الباكورة السليمانية ص32، 59، 61.
ـ لويس ماسينيون: ص644 عـ 52، دورية الإسلام.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص170.
ـ هاينس هالم: كتاب الأظلة، دورية الإسلام، عـ 55، ص219 ـ 266 عدد 57 ص15 ـ 86.

الفصل الثامن

مدخل إلى الديانة العلوية ـ النصيرية

يقول هيغل: «إن الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى دين، بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق[1] ويقول «ولتر ستيس» إن التدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان، والحس الديني، إنما يكمن في أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان، مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء؟[2] فالإيمان فطري في النفس البشرية، والحس الديني قد خضع للتطور نفسه الذي خضع له الإنسان، فاختلف وفقًا لمراحل كثيرة، لارتباطه ارتباطًا وثيقًا بالإطار الثقافي الذي وجد فيه[3].

ومن هنا نشأت الأساطير والخرافات والسحر، والديانات الوثنية والبشرية، والسماوية، وتعتبر منطقة الشرق الأدنى المنطقة التي تذخر بأكثر الثقافات الدينية القديمة، التي تحوي أجناسًا وثقافات مختلطة، ظهرت فيها فيما بعد ديانات التوحيد الكبرى: «اليهودية، والمسيحية، والإسلام» التي قد تدين جميعها ببعض الدَّيْن للمراحل المبكرة في الفكر الديني، في بلاد ما بين النهرين والهلال الخصيب[4].

(1) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، ص47 ـ 48، دار التنوير: بيروت 1983.
(2) ولتر ستيس: الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، ص40. المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت 1967.
(3) د. إمام عبد الفتّاح إمام، الخبرة الدينية والإيمان، مجلة الفكر المعاصر، عـ 61، آذار 1970.
(4) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار، مكاري ص11. عالم المعرفة عدد 173، الكويت أيار 1993.

وقد كان تصور سكان الهلال الخصيب الرئيسي في جوهره، هو أن الكون يتسّم بالنظام، وأن كل ما يدركه الإنسان، هو انعكاس لتجلّي العقل الإلهي ونشاط خارطة الطبيعة، وأن الآلهة عندما خلقت البشر احتفظت لها بالموت، وأبقت الحياة في يدها. مجموعة ثانية من الآلهة تتألف من القمر، والشمس والكواكب، ونجمة الصبح، والزُّهرة. وكان هناك سبعة آلهة رئيسية، تحدّد مصائر البشر جميعًا، يساعدها خمسون روحًا عظيمًا، الذين يحدّدون مجتمِعينَ القوى الروحية التي تعمل فوق الأرض وتحتها[1].

هذا ولم يكن التطّور العام للدين تطورًا مستمرًّا ، وكان قوام هذا التطوّر غير المستمر هو ازدياد علم الناس بالطبيعة البشرية، بفضل أفراد خلّفوا طابعهم في الديانة المعاصرة لهم، لما امتازوا به من خُلقٍ ونشاط جمّ.

وكانت وحدة الجماعة في المجتمع القديم تنطوي على التضامن في المسؤولية. فكان الجميع يصلهم الضرر من سيئات الفرد الواحد، كما ينتفعون بحسناته. وكان للجماعة مصلحة في تشجيع ما تحسّ به، وما تجد إنه طيّب لها، ومن ثم كانت النزعة الفردية لديها ضعيفة نسبيًا. لكن الاتجاه كان يرمي بصفة عامة على إلقاء التبعة على أفراد معينين. ومن هنا نشأت فكرة الرجال الذين يمثلون غيرهم. وقد كانت على هؤلاء في بادئ الأمر تبعات، وكانت لهم امتيازات إضافية، وكانت لهم حقوق، وعليهم واجبات زيادة عمّا لغيرهم من الناس من الحقوق وما عليهم من الواجبات.

وهؤلاء وحدهم يتصلون بالعالم غير المنظور اتصالاً وثيقًا خاصًا. ومن أطرف التطورات في تاريخ الديانات تلك الطريقة، التي جعلت معتقدات وطقوسًا مرتبطة في وقت ما بهؤلاء الأفراد ذوي الحيثية دون غيرهم، ترتبط شيئًا فشيئًا بغيرهم من الناس، بعد إدخال شيء من التعديل عليها.

(1) اليوت سميث: فكرة الإنسان عن خوارق الطبيعة، وأثرها في تطوره، تاريخ العالم، ص346.
- اميل طومسون: دولة بابل أيام حمورابي، تاريخ العالم، ص64.
- ستانلي. أ. كوك: تاريخ العالم إله السحر، الفصل الحادي والعشرون، ص669.

إن المعتقدات والعبادات كانت تبلى أو تتغير من حين إلى حين. وكانت فوق ذلك تفقد ما لها من قيمة. لكن تاريخ الدين في مَجموعِهِ يتسّم بانبعاث أفكار جوهرية متشابهة، وتتجدد هذه الأفكار بتطوّر العقل البشري وتقلبات الحياة الاجتماعية عند البشر. ومن ثم لا يمكننا أن نعدّ الدين مجرّد شيء ابتكره الكهنة أو الحكّام وفرضوه. بل لا بد للدين أن يسدّ إلى حدّ ما حاجات البشر التي لا غنى عنها.

وإذا وازنّا أديان العالم بعضها ببعض، قديمة كانت أم حديثة، كشفت لنا هذه الموازنة عن تشابه عظيم الدلالة، على الرغم ممّا بين هذه الأديان من خلاف. ويمكن تفسير ذلك إلى حد ما، بأن الناس يسلكون مسلكًا واحدًا في استجاباتهم لمطلب الحياة، وإيجاد منفذ لأمانيهم، وجواب عن أسئلتهم، وراحة لهم من متاعبهم.

وقد قال القديس أوغسطينوس (354 ـ 430) من قديم: «إن الدين المسيحي كان قائمًا على الدوام، وكان موجودًا قبل أن يولد المسيح، ومن قبل أن يسمّى أنصاره بالمسيحيين بزمن بعيد»[1] ومعنى ذلك، أن القديس أوغسطينوس وآخرين على غراره، لم يكونوا يرون المسيحية شيئًا جديدًا بل كانوا يرونها شيئًا له سوابقه.

ويجب علينا منذ البداية أن نقرّر في غير لَبْس، أن علم الأديان يجد بينها متشابهات واختلافات جوهرية، كالتي يجدها في عالم الحيوان، والنبات. لكن

(1) ولد القديس أوغسطينوس في «تجستي» بشمال أفريقيا لأب وثني وأم مسيحية، اعتنق المسيحية في سن الرابعة والثلاثين، ودافع عن الكنيسة دفاعًا قويًا جعله في العالم المسيحي من أهمّ المراجع اللاهوتية. أيقن أوغسطينوس بوجود العقل، فالشك فيه هو نفسه تفكير العقل. ووجود العقل في الإنسان دليل على وجود الله. وإلا فمن أين تأتي للعقل مقاييسه التي يميّز بها بين الحق والباطل، إنها بالطبع لم تأت من العالم الطبيعي عن طريق الحواس، لأن المعرفة الحسية كلها موضع شك من العقل حتى يثبتها أو ينفيها، إذن فمصدرها هو الله، ويرى القديس أوغسطينوس أن السبيل إلى الخير الأسمى هو الاتحاد بالله بوساطة التأمّل. وأقوى دافع إلى الخير والفضيلة هو الحب: حب الله وحب الإنسان، ويقسم أوغسطينوس الناس إلى طائفتين «أهل مدينة الله» و«أهل الدنيا» ومن كتبه المشهورة «الاعترافات» ومدينة الله، والثالثوث.

الآراء تختلف، وكثيرًا ما يكون هذا الاختلاف كبيرًا، في المسائل العويصة التي تنشأ في الحال من المقابلة بين ما يجده عالم اللاهوت، وما يجده غيره من العلماء.

وفضلاً عن ذلك، فإن الواجب يقضي بالتوسّع كثيرًا جدًا في استخدام لفظ الدين في هذا البحث من أوله إلى آخره، بغض النظر عن استناد هذه المعتقدات والعبادات أو تلك، إلى العقل، أو فنون السحر، فحسبنا أن هذه المعتقدات والعبادات قد استمرّت أو بقيت بعد أن فني الذين كانوا يمارسونها، وإنه كان لها في نظر من اعتنقوها معنى وقيمة حقيقيتان. كذلك يجب أن تدخل في الدين وألاّ يدخل عندنا، نحن فيه اطلاقًا، لكنه كان في نظر الشعوب القديمة ذا معنى عميق، لا يقل عن المعنى الذي يفهمه الآن كل شخص من الدين الذي يؤمن به.

وإن المرء ليدهشه لأول وهلة، ذلك الخليط الكبير من الآلهة والأرواح والشياطين، وسائر ما يرتبط بعالم الدين. لكن الشيء الجوهري في كل هذا هو سيادة دين الجماعة، أو الدين المحلّي، أو دين المنطقة. ويدخل الدين في أطوار الحياة القاسية والحرجة، ليحقّق النجاح، أو يرفع الخطر، أو يريح المشاعر.

وبهذا نستطيع أن نميز بين العبادات، التي يقصد بها إلى غايات معيّنة، كالطقوس التي نمارسها لأغراض معينة، والأحوال العاطفية، كالإيمان، والعقيدة، التي تشدّ العزائم، حتّى في حالات اليأس والعجز.

ومن ثمّ يصحّ أن نقول إن ما أحرزته الأديان من تقدّم يرجع إلى عاملين اثنين بغض النظر عن المشكلة الكبرى، وهي ما تفعله القوّة العليا في هذا الكون للإنسان. وهذان العاملان هما:

1 ـ التجارب التي كانت من الوجهة العاطفية ذات قيمة للفرد بوصفه عضوًا في جماعته.

2 ـ الآراء التي ادّت في النهاية إلى نمو المعارف الأكيدة، التي سدّت الهوّة التي

كانت تفصل بين الإنسان البدائي فيما قبل التاريخ، وبين الإنسان في وقتنا الحاضر.

والحق، إنه لولا وجود الرغبة في تفسير الأشياء، ولولا شعور الإنسان بناء على خبرته الشخصية الفعلية، بأن ثمّة قوّة خارجة عن دائرة الأحاسيس، لكان الدين ظاهرة مستعصية على الإدراك من أولها إلى آخرها.

كانت الوحدة الاجتماعية الدينية تتفكك في الغالب لأسباب اجتماعية وسياسية. فمن الوجهة الاجتماعية كانت تقوم إلى جانب الطبقات الحاكمة المسؤولة، طبقات تميل إلى تحاشي التبعات الشاقّة المتّبعة، وتتطلّع مع ذلك إلى المعونة والحماية، ويزداد خضوعها للطبقات الأخرى طوعًا أو كرهًا. وحدث كذلك عن تفكك النظام الديني، أن ظهرت طبقات دينية أو كهنوتية، وإلى جانبها طبقات أخرى تقنع بأن تترك لهذه الطبقات الأولى الواجبات والالتزامات الدينية كافّة، وما يصاحبها في الغالب من محرمات صارمة ورياضة تمهيدية قاسية. لكنها مع ذلك تنظر إلى الإله أن يسوّي بينها وبين تلك الطبقات في رعايتها وحمايتها.

فالتطوّرات التاريخية العظيمة، قد تأثّرت بالحركات التي كانت توحّد الأفكار، تارة، وتشتتها تارة أخرى، هذا إذا لم تكن هذه التطوّرات التاريخية قد نشأت بالفعل من هذه الحركات نفسها.

ومن هذا فقد اكتسى التديّن الطابع الذي لازمه حتى عصرنا الراهن، وهو طابع إقصاء الآخر المختلف في فكره وسلوكه، والعمل على احتوائه بشتّى الطرق والوسائل متى كانت الظروف مواتية، أو الانزواء على الذات متى لم تسمح الظروف بالتوسع. ولعلّ أخطر ميزة للتدين التقليدي، أنه كان يذيب الفرد في المجموعة، بجملة من الآليات النظرية والعملية، وتقوم التنشئة الاجتماعية في هذا الصدد بجعل الفرد متماهيًا مع المجموعة في آمالها وآلامها. وهكذا تبدو القيم الشائعة قيمًا ضرورية يؤنّب عليها الضمير، قبل أن يعاقب عليها المجتمع، إن خرج هذا الفرد

عنها أو مال إلى ما يخالفها، ممّا استقر في ذهنه أن علماء الدين هم المؤهلون دون غيرهم للخوض في هذا الميدان؛ يبينون الحلال والحرام، والحق والباطل، والخطأ والصواب والهدى والضلال. فيكفّرون ويحرمون، على أساس ما يعتقدونه الحق والصواب[1].

إلا أن المسيحية بعد المعاناة الطويلة، وتعنّت اللاهوتيين في القرون الوسطى ومعارضتهم المختلفة لشتى ضروب الانفتاح والتعبير قد تخطت هذه المسألة، وقد أثارت المحاولة التي بذلت لوضع أساس فلسفي للمسيحية يوائم بين إيمان الإنجيل وعلوم البشر. وكانت أهم عقبة اعترضت هذه العملية، هي ذاتها تلك الخصوصية المميزة للمسيحية، والتي كانت أول مصدر من مصادر قوّتها بالقياس إلى أديان الخلاص الأخرى. وقد أثارت المحاولة التي بذلت لوضع أساس فلسفي جديد، طائفة كبيرة من أعوص الأسئلة وأعقدها وأكثرها معارضة[2].

لكن معارضة أكثر اللاهوتيين لشتّى أشكال الانفتاح والتغيير، انتهت في المجمع الڤاتيكاني الثاني إلى الإقرار بحرّية الضمير والاعتراف بالآخر مهما كان دينه. بينما لم يسمح الفكر الأصولي الإسلامي بحرية التعبير، ممّا حرمه من التجدد وملاءمة قيم العصر، ممّا أدّى إلى انسلاخ العديد من المسلمين عن هذه الأصولية المتمسكة بالحرف وليس بالكلمة، وتكوين طوائف ومذاهب مختلفة.

وقد عانت هذه الطوائف وتلك الفرق عبر تاريخها من الاضطهاد ما أجبرها على الانكفاء والانطواء على نفسها، لا تفشي أسرارها إلا لأتباعها، ناحية مبدأ التقية، على أن تكون ضرورة التأويل سمة ملازمة لما يكتب. وتحتل مقالات الإسلاميين قديمًا وحديثًا موضعًا دقيقًا في الفكر الإسلامي لأنها قول في الاعتقاد،

(1) المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام، المقدمة بقلم عبد الحميد الشرفي، ص7. الطبعة الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت 2005.

(2) موسى مخول: الحضارة السريانية حضارة عالمية، دور السريان في النهضة العربية الأولى، العصر الأموي والعصر العباسي: الفصل السادس، منشورات مكتبة بيسان، بيروت 2009.

ومنزع في التشريع، ورأي في إمامة الناس وتدبير شؤونهم. وهي قبل هذا كله تفسير للنص القرآني. ويزيد الأمر دقّة حين يكون في المقالة تصوّر للذات الإلهية مباين لغيره. ويبلغ الأمر مداه حين يشتقّ المسلم تمام لحظته الوجودية من المقالة التي أرسلتها فرقته أو طائفته[1].

وحركة العقل الإمامي استطاعت أن تؤسّس انطلاقًا من النصوص المقدّسة عندها فكرًا بشريًا قدسيًا، كاد الإنسان أن يتلاشى فيه.

وبدا التراث الإمامي كله خاضعًا لمعايير خط الإمامة ومواصفاتها، على أساس استحالة ترك العباد من دون إمام يجمع في شخصه خصائص ومؤهّلات تجعله مرشّحًا لربط الإلهي بالبشري. وقد اجترح العقل الإمامي معجزة الإمامة، التي تحوّلت إلى مثال في الخيال، وما لبث أن وجد من يصفه في دائرة التطبيق من خلال الإمام المرجع كما ظهر في تجربة الإمام الخميني، لسد منطقة الفراغ هذه، من خلال ولاية الفقيه، أو نائب الإمام الحجّة، فإن هذا الحل كان من ابتكار الإمام الخميني في تطوير الإمامة، وربط الزمان الماضي بالزمان الحاضر والمستقبل لتأمين التواصل الإلهي على الأرض، مشكّلاً بذلك مصدرًا تستقي منه الحركات الإسلامية الشيعية في العصر الحاضر[2].

(1) عبد المجيد الشرفي: مقدمة كتاب الفرق الهامشية في الإسلام، لمؤلفه المنصف بن عبد الجليل.
ـ يونس الخوري: الحداثة والتراث، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر، بيروت 1983.
ـ انظر: الأسفراييني: كتاب التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثري: القاهرة 1955.
ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: تحقيق هلموت، فيسبادن 1980.
ـ البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد بدر، القاهرة 1910.
ـ الملل والنحل، تحقيق الدكتور البير نصري نادر، المكتبة الشرقية بيروت.
ـ النوبختي البغدادي: فرق الشيعة، تحقيق آل بحر العلوم النجف 1930.
ـ ابن حزم: الفِصَل في الملل والأهواء والنحل: تحقيق عبد الرحمن خليفة، القاهرة 1929.

(2) حسين علي سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ص92.

ويرى «حسن البنا»[1] في قواعد الإسلام أصولاً لنهضة الشرق، محذّرًا من أي مظهر من مظاهر النهضة يتنافى مع قواعد الإسلام، ويصطدم بأحكام القرآن، فهو تجربة فاسدة فاشلة. «فخير للأمم التي تريد النهوض أن تسلك إليه أقصر الطريق باتباعها أحكام الإسلام»[2].

والسمة العامة لمنهج حسن البنّا، أن أحكامه تأتي في شكل مصادرات أو مسلّمات. فهي لا تحتاج في نظره، إلى أي دليل تستند إليه، والمنطلق واضح تمام الوضوح: هو القرآن والسنة، أي أصول الإسلام. وهذه لا تبعث على البحث عن مسوِّغات منطقية، فهي مقبولة عن طريق التقليد. والتقليد هو مركز العقل في مرحلة استخراج الموقف الشرعي من القضايا المثارة بتطبيق ما هو كلي على ما هو جزئي. بمعنى آخر؛ السيطرة على الجزئي المتحوّل المتغير، بإعادته إلى الكلّي الثابت المطلق. فالقَبْلي يحدّد البَعْدي. فأصول الإسلام ببعديها القبلي والإلهي، والبعدي المعيوش في زمان سبق وانقضى هي علّة استخراج الأحكام والمواقف لجملة ما هو ناشئ وسينشأ.

فالمنهج التمثيلي يفرض نفسه على طول الخط الفكري لحسن البنّا، ولمنهجه في إعادة إحياء الإسلام، فالاهتمام ينصبّ على اجتراح الطريقة لمطابقة حياة المسلمين، مع تعاليم السماء والتجربة الإسلامية الأولى.

ويبدو أن حسن البنّا شديد الاقتناع بالطريق الذي يدعو إلى السير عليه. فالعقيدة المتلقّاة عن طريق التقليد، يتعيّن التسليم بأنها هي الأصح والأسلم لبناء الأمة حاضرًا ومستقبلاً[3].

---

(1) صاحب دعوة ومؤسس «جمعية الإخوان المسلمين» في مصر، استقر في الإسماعيلية، واختار لنفسه لقب «المرشد العام» له مذكرات نشرت بعد وفاته، بعنوان «الدعوة والداعية».

(2) حسن البنا: حديث الثلاثاء، ص420 وما بعد، أحمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة 1985.
ـ حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص47، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت 1984.

(3) حسن البنّا: في مجموعة الرسائل، ص274.
ـ محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، ص274. عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1986.

والمشهد اليوم أن المجتمعات الإسلامية تتخلّلها اعتقادات مختلفة ومتباينة منها الإسلامية، ومنها غير الإسلامية. ومفهوم الطائفة التي نص عليها القرآن، وعالجها المفسرون بمفاهيمهم وطرقهم الخاصة، ولرسوخه من ناحية أخرى في الفكر الديني، يبقى غامضًا وغير دقيق في القرآن. وقد جاء: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]. ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2]. ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[3]، مما جعل معظم المؤرّخين الإسلاميين القدامى، وكذلك المصنفين في مقالات الإسلاميين، يعتاضون عن الطائفة بالفرقة. وكثيرًا ما قصد بالواقع الطائفي ثلاثة عناصر متداخلة: العنصر الإتني، والعنصر الحزبي السياسي، والعنصر الديني[4].

وهكذا لا يمكن الحديث عن مقالة أصلية استأثرت بها جماعة، فكانت هي المجسّمة للعقيدة الإسلامية على الحقيقة، كما نزلت. والظاهر أن العقائد الإسلامية قد شهدت آراء ونظريات واجتهادت وتأويلات في مقالات تنازعتها طوائف المسلمين ظن كل واحد منهم إنه الحافظ للدين[5]. وفي هذا الإطار يقول الأشعري: «اختلف الناس بعد نبيّهم في أشياء كثيرة، ضلّل فيها بعضها بعضًا، وبرّئ بعضها من بعض، فصاروا أفرقاء متباينين، وأحزابًا مشتتين، إلاّ ما يجمعهم ويشتمل عليهم»[6].

(1) القرآن: سورة التوبة: الآية: 122.
(2) القرآن: سورة النور: الآية: 2.
(3) القرآن: سورة آل عمران: الآية: 69.
(4) د. جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت 1979.
(5) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج4، ص354.
(6) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص2.

لقد نشأت الفرقة الإسلامية في قلب المجتمع الإسلامي، وطفقت تلوّح بمقالاتها، وتنشرها على مدى واسع، ولم تتردّد في معارضة مقالات بعضها بعضًا، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة السلطان والخروج عن إرادته[1]. ولكن مقالات هذه الفرق أو غالبيتها أسهمت كلها في تكوّن العقيدة الإسلامية، كل واحدة بأوضاعها المعقّدة[2].

وفي دراسة للفرق الإسلامية، ولا سيما الحركات الباطنية، أو «أهل التقية» من الناحية العقائدية والاجتماعية والسياسية، يلاحظ أنها كانت ترنو في مراحلها وأدوارها كافة عبر التاريخ إلى خلق مجتمع مثالي، وفق مبادئ إنسانية، تهدف إلى إسعاد الفرد وبناء صروح المجتمع الإسلامي السليم، على أسس من العدالة المنبثقة من تعاليم القرآن، وإرشادات النبي وأحفاده الأئمة الأطهار، وإن علماء الحركات الباطنية في مختلف العصور، قد عملوا على تطوير الفكر الإسلامي، وجعله خصبًا ومنتجًا. والمعروف أنهم في أكثر العصور الإسلامية، كانوا يملكون ناصية العلم والفكر والفلسفة، وأن الروح الفلسفية الإسلامية، تتجلّى في مراحل تاريخ الحركات الباطنية بصورة واضحة، فمدوّنة النصيرية ـ العلوية، والبابية، والبهائية، والإسماعيلية، شملت شتّى فنون الفكر من تصنيف في الدين والعقيدة، وتأليف في أدبيات السياسة، وإبداع في فنون الأدب، وإنشاء في المسائل الفلسفية النظرية والاجتماعية[3].

وتتميز سلوكية الباطنية وأهل التقية، بجهودهم العلمية والسياسية التي بذلوها، لتخليص المجتمعات الإسلامية المحافظة من الظلم والتحكم والسيطرة،

(1) المنصف بن عبد الجليل: الفِرق الهامشية في الإسلام، ص51.

(2) guy Allard (ed) Aspects de la marginalité au moyenage. les Editions de l'Aurore P.167. 1975.

ـ فنسك: الفرق الإسلامية.

(3) فتح الله أنطون صائغ: مذهب طائفة النصيرية، مخطوط، باريس، عـ 1685، الورقة 56 أ، 58 ب.

ـ مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص8 ـ 9.

ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام، ص55 ـ 57.

ممّا جعل الكثير من الفلاحين والعمّال وأصحاب الحرف، أن ينضموا إلى هذه الفرق، ويشكلّوا حجر الثقل فيها.

ويزعم الكثير من مؤرّخي الفكر والحركات الباطنية، أو ما أطلق عليها اسم «الحركات الهامشية» أن علماءهم وفلاسفتهم تركوا آثارًا وبصمات واضحة في عالم الفكر، غنيّة بالمعرفة والبحث والرؤية المستقبلية الانفتاحية، بأساليب علمية دقيقة، كالتوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمبدأ، والمعاد، والثبات، والعصمة للأنبياء والأئمة، ونسّقوها ولقحوها بالأفكار الأجنبية، اليونانية، والفارسية، والمسيحية والهندية. وقد تعرّضت هذه الحركات من الإسلام الأصولي إلى حملات عنيفة، شنّها عليها الحكام في مختلف الميادين الفكرية، والعقائدية والشخصيّة، وجندّوا جميع إمكاناتهم من أجل شلّها، والقضاء على أئمتها ومرجعياتها ودعاتها. وشرّدوا أتباعها في شتّى أطراف البلاد، بعد أن اتّهموهم بالزندقة والكفر والإلحاد، والمروق على الدين، ممّا اضطر اتباعها إلى الاعتصام في مواطن نائية، في الجبال المنيعة، والأودية السحيقة، واستمرّوا في مزاولة نشاطهم في سبيل نشر دعوتهم وأفكارهم الهادفة على حد زعمهمّ، إلى خلق مجتمع إسلامي جديد.

وترى الغالبية العظمى من المؤرّخين والباحثين، أن الفلسفة الباطنية مهّدت السبيل لنشر الأفكار الحرّة في العالم الإسلامي، وشجعت الناس على المجاهرة بها، بعد أن كانوا يخافون من البحث في ما هو أقل منها خطرًا. وأن لتلامذة هذه المدارس الفضل في نتاج الفكر الإسلامي، بما أوجدوا من فتوحات فكرية عظيمة، حيث نفذوا إلى صميم واقع فلسفة كونية عالمية[1].

وعلى الرغم من أننا نعيش في عصر المعرفة والعلم، في عصر تحررت فيه العقول، وعقدت العزم على الخلق والإبداع، وسبر أغوار الأمور المعقّدة، وكشف

(1) مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص53.

الستائر عن الأشياء المحجوبة المجهولة والمغلقة بالتقية والكتمان فإن أحدًا لم يستطع أن يرسم خطًا واضحًا للمعتقدات العلوية ـ النصيرية الباطنية، التي تستمد قواعدها وتنظيماتها وأحكامها من القرآن وتأويله، ومن الشريعة الإسلامية وروحها، ومن التعاليم التي جاء بها الأئمة من آل البيت. مع العلم أن كثيرًا من الكتّاب والمؤرّخين المحافظين الأصوليين، ورجال الفُتيا، ألصقوا بالحركات الباطنية، لا سيما العلوية ـ النصيرية منها أبشع التهم، وصوّروا أصحابها واتباعها بأنهم دخلاء على الإسلام، مبتدعون لأحكام وأنظمة مغايرة لأصول الدين الإسلامي.

وقد اختلف الباحثون في بيان الطابع العقائدي المميّز للحركة العلوية ـ النصيرية، وأن أكثر البحوث التي صدرت يغلب عليها طابع التخمين والظن والاستنتاج والفرضيات، ممّا جعلهم متأرجحين بين الحقيقة والغموض. لذلك لم يستطيعوا أن يلقوا ضوءًا ساطعًا على النواحي الغامضة فيها. وهذا يرجع إلى:

1 ـ إن المصادر التي تحدثنا عن العلوية ـ النصيرية، بقيت قليلة، وغير مأمونة.

2 ـ إن كتب النصيرية ـ العلوية، لا يزال القسم الأكبر منها مخطوطًا ومستورًا ولم تظهر إلى حيز البحث، ليكشف النقاب عنها، وتوضيحها.

3 ـ إن أغلب المصادر كتبه الخصوم وأوردوا فيها آراء الحركة العلوية ـ النصيرية بعد أن أدخلوا عليها التبديل والتغيير والتحريف بما يوافق أغراضهم.

4 ـ لا تقدّم أي من الكتب النصيرية ـ العلوية المعروفة، عرضًا مترابطًا لمجمل نظام التعاليم، إذ أن الأمر يتعلّق إمّا بمجاميع أحاديث الأئمة أو كبار المعلمين الأوائل، أو بنصوص عن مناسبات طقوسية، كما هو الحال في كتاب «مجموع الأعياد».

لكن مع هذا كله، بدأت في أواخر الربع الأخير من القرن العشرين، وبداية القرن الواحد والعشرين، بعض النصوص العلوية ـ النصيرية، تظهر بشكل قد يكون واضحًا، وذلك بقلم المثقفين والمؤرّخين والكتاب من أبناء هذه الطائفة بالذات،

ممّا شق الطريق للوصول إلى الكثير من كنه هذه النصوص، وسهّل على الباحثين الغوص في كنه هذه الديانة.

وبعد التوغّل داخل النصوص والوثائق النصيرية ـ العلوية، التي ظهرت حتى الآن، يتبيّن أن هذه الحركة قد جعلت الإمامة المحور الأساس، الذي تدور عليه عقائدها الباطنية كافّة. هذا إلى جانب الرموز والإشارات والمصطلحات التأويلية التي استنبطت ممّا ورد في القرآن، وفي أحاديث الرسول محمد والأئمة من آل البيت[1].

وكانت دراسات وملاحظات بعض الرحّالة والمستشرفين منذ أواخر القرن الثامن عشر، قد فتحت كوّة صغيرة في جدار الدراسات العلوية ـ النصيرية المعاصرة، وأطلقت ومضة عليها، وما لبثت الكوّة أن أصبحت بابًا مشرّعًا للباحثين، وتلك الومضة نورًا مشعًّا استضاؤا به.

ورغم ما شابَ هذه الدراسات، وهذه الملاحظات من أخطاء، إلا أن إصاباتها كانت أكثر من أخطائها، ممّأ جعلنا نسير في طريق قد تكون أحيانًا صعبة، لكنها الآن أصبحت معبّدة ومشرقة. وكان في مقدمها رحلة «نيبور» إلى بلاد العرب و«فولناي» إلى سوريا ومصر 1783، 1784، 1875. وكذلك مذكّرات «روسو» عن الإسماعيلية والنصيرية، مفاتيح إلى أبواب عقائد هذه الطائفة، إضافة إلى «فليكس

(1) مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، 268 ـ 270.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام، ص265 وما بعد.
ـ فؤاد الخوري: الأئمة والأمراء، ص49 ـ 60، دار الساقي، لندن 1990.
ـ عقائد النصيرية: تحقيق أنور ياسين «تعليم الدين العلوي، دار لأجل المعرفة، ديار عقل، سلسلة الأديان السرية، عـ 6.
ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص2 وما بعد.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص210.
- L. Massignon. Equisse d'une bibliographie. op. min I. 642. Paris. Bible nat. ar 1450 - 114 B
- R. Dussaud. Histoire et religion des Nosarîs P.68, 95, 168.

دوبون Felix Dupont»، و«هنري غيس Henri guys» و«كاتافاغو Catafago»، ممّن شغلوا مناصب دبلوماسية. فقد زادوا في توضيح عقائد النصيرية ـ العلوية، وبيان صفاتهم الدينية والاجتماعية في اقتنائهم مخطوطات قديمة، والتعريف بها وشرحها.

وكان أول من عرّف العالم بنصوص علوية ـ نصيرية، هو ترجمان القنصلية البروسية العامة في بيروت، «Joseph Catafago جوزيف كاتافاغو» الذي نشر في العدد الثاني من دورية الهيئة الألمانية للمشرق سنة 1848، ثلاثة نصوص طقوسية قصيرة بعنوان «القداديس النصيرية الثلاثة». ثم جمع «د. فيليب ڤولف» في الدورية نفسها موجزات من كتاب تعليم الديانة النصيرية. على نحو آخر طبقًا لمخطوط، اطلع عليه إبان إقامته في بيروت عند جوزيف كاتافاغو[1].

ويعتبر البحث الذي قدّمه «رينه دوسّو René Dussaud» «تاريخ وديانة النصيريين Histoire et Religion des Nosairîs» بحثًا شاملاً. فهو لا يقدّم عرضًا لتصورات النصيرية الدينية وحسب، إنما تعرّض للمؤلّفات التي كانت معروفة في تلك الحقبة. وتعرّض كذلك لتحقيق ولترجمة نص طقوسي منتشر لكتاب «الباكورة السليمانية» لسليمان الأضني. وبقيت هذه الدراسة جديرة بالقراءة على الرغم من ظهور كثير من البحوث الجديدة في الديانة العلوية ـ النصيرية. فخصّص القسم الأول لتاريخ النصيرية، واستنتج أن لهذه الفرقة جذورًا تعود إلى العهد الروماني، وإلى العهد الفينيقي قبله. وشرح في القسم الثاني ديانة النصيريين بالإلماح إلى العقائد المشتركة قبل الافتراق، ثم العقائد التي آمنت بها كل فرقة منها، وبخاصة الشمالية، والكلازية، والحيدرية، والغيبية، ثم خصّ «التناسخ» بمقال بيّن فيه أثر العقائد الكلدانية، والفارسية القديمة في ديانة النصيريين ـ العلويين، إضافة إلى عبادة

(1) دورية الهيئة الألمانية، للمشرق عـ 3 ـ 1849، ص302 ـ 339.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص205.

الخضر، وأعياد هذه الطائفة، والمطاعن من الفرق الأخرى، وحال الدعوة النصيرية ـ العلوية على أمرين مهمين:

1 ـ التأريخ لطائفة النصيرية ـ العلوية، ودفاعه عن نظرية عقائدها وابتدائها قبل محمد بن نصير.

2 ـ اهتمام الباحث بأثر العقائد القديمة، الكلدانية والفارسية في الديانة النصيرية[1].

وقد أعيدت الديانة النصيرية ـ العلوية بفضل دراسات «لويس ماسينيون» عن الشيعة الغلاة، إلى السياق الديني ـ التاريخي، الذي تتبع له، إذ يضع تخطيطه لفهرسة النصيرية «Equinse d'une bibligraphie nusairie» حجر الأساس للبحث في الأدبيات النصيرية ـ العلوية، ثم إلى مجهودات المستشرق الألماني رودولف شتروتمان في كتابه «مجموع الأعياد» للطبراني في مجلة الإسلام عدد 27 ـ 1946. وكانت مقالته «النصيريون في سورية المعاصرة» ثمرة إحدى سفراته إلى المشرق. وقد ركّز شتروتمان في بحثه على مواضيع خاصة باطنية لدى النصيريين ـ العلويين منها: قصص وأحاديث الأئمة المقدسين من أهل بيت النبي. وهي أحاديث الأئمة المجموعة من قبل الشيخ «محمد بعمّرا» من مخطوطات مكتبة هامبورغ رقم 303. كما أشار في إنتاجه الأخير إلى تناسخ الأرواح عند النصيريين العلويين[2].

ويعتبر «هالم هانس» من أبرز الباحثين الأجانب المعاصرين في العقائد النصيرية ـ العلوية، ويتمثّل فضله في شرح المنسوبات النصيرية ـ العلوية القديمة، وتحديد موضعها من النصوص الغالية والتأريخ لعقائد العلوية بما ينبّه إلى تطوّرها، ويبقى اعتماده على «هنري دوسّو، ودي ساسي، وإيڤانوف، وماسينيون» ظاهرًا في كل شروحاته، إضافة إلى الباكورة السليمانية.

(1) - René Dussaud. Histoire et religion des Nosairîs. P.41 - 103 - 104 - 119, 161 - 98.
ـ المنصف بن عبد الجليل، الفرق الهامشية في الإسلام، ص62.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص206.

(2) شتروتمان: المشرق، عدد 12 سنة 1959 ص90.

أما الباحثون العرب المسلمون، ولا سيّما المؤرّخون السنّة منهم، وقلّة من غلاة الشيعة، فقد غلب على بحثهم في الشؤون العلوية ـ النصيرية الطابع الاتهامي عبر قذفهم بالكفر والزندقة، والتبديع، والتحريف. وهذا ما لا يتناسب مع البحث والتأريخ العلمي والأكاديمي، ملصقين بهم شتى التهم والافتراءات وبخاصة المؤرّخين السنة والدولة الحاكمة باسمهم.

لكن هذا ليس مستغربًا في تاريخ الديانات. وقد كانت الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية على السواء قد ألصقت التهم ببعض الطوائف المسيحية واعتبرتها منشقة ومهرطقة، مع العلم أن هذه الطوائف كانت ولما تزل تمارس معتقداتها وطقوسها المسيحية كما نادى بها المسيح، وبشّر بها الرسل والحواريون في الإنجيل وأعمال الرسل، وتعتبر الإنجيل كتابها، والكنيسة مرجعها الروحي. وقد لاقت هذه الطوائف أشد صنوف الاضطهادات والقهر والفصل والإبعاد، والطائفة النصيرية ـ العلوية ليست بعيدة عن هذه الأمور مجتمعة في نظر الحاكم والإسلام السياسي.

فالشهرستاني اعتبرهم من غلاة الشيعة، ولهم جماعة ينصرون مذهبهم، ويذبّون عن أصحاب مقالاتهم، وبينهم خلاف في كيفية إطلاق اسم الألوهية على الأئمة من أهل البيت، إنهم يقولون بظهور الشيطان بصورة إنسان، حتى يعمل الشر بصورته، وأن الله يظهر بصورة أشخاص[1].

ويزعم ابن الأثير بأنهم يقولون بمقالة «الشلغماني»[2] ويزعمون أن محمدًا

(1) ابن الأثير: البداية والنهاية، ج11، ص2.
ـ البغدادي: تاريخ بغداد، ج3، ص290.
ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج1، ص462.
ـ حسن أحمد علي: المسلمون العلويون في مواجهة التجنّي، ص65.

(2) محمد بن علي أبو جعفر الشلغماني، ويعرف بابن أبي العزائر، كان في أول أمره إماميًا، من الكتاب، ثم ادعى أن اللاهوت حلّ فيه، وأحدث شريعة جاء فيها: «إن الله يحل في كل إنسان على قدره». أفتى علماء بغداد بإباحة دمه، فأمسكه الخليفة العباسي الراضي بالله، فقتله وأحرق جثّته مخافة أن يقدّسها أتباعه.

أمهل عليًا عدد سنين أهل الكهف، فإذا انقضت هذه المدّة، وهي ثلاثمائة وخمسون سنة، انتقلت الشريعة، ويعتقدون ترك الصلاة والصيام وغيرها من العبادات، ولا يتناكحون بعقد وغير ذلك من الأقوال. . .[1].

وجاء في فتوى ابن تيميّة: «هؤلاء القوم الموصوفون المسمّون بالنصيرية، هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية، أكفر من اليهود والنصارى، بل أكفر بكثير من المشركين، وضررهم على أمّة محمد أعظم من ضرر الكفار المحاربين، مثل الترك والإفرنج وغيرهم. . ليس لهم حد محدود من ما يدعونه من الإلحاد في أسماء الله وآياته. فإن هؤلاء يتظاهرون عند الجهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت، وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله، ولا برسوله، ولا بكتابه، ولا بأمر، ولا بنهي، ولا ثواب، ولا عقاب، ولا جنّة، ولا نار، ولا بأحد من المرسلين قبل محمد، ولا بملّة من الملل السالفة، بل يأخذون من كلام الله ورسوله المعروف عند المسلمين، يتأوّلونه على أمور يقرّونها، ويدعون بأنها علم الباطن. . .[2].

ويقول القلقشندي: هم يدّعون ألوهية الإمام علي مغالاة فيه، ويزعمون أن مسكن علي السحاب. وإذا مرّ بهم السحاب قالوا: السلام عليك يا أبا الحسن، ويقولون أن الرعد صوته، والبرق ضحكه. ويقولون إن سلمان الفارسي رسوله، وأن كشف الحجاب عمّا يقوله من أي كتاب بغير إذن ضلال. ولهم اعتقاد في تعظيم الخمر، ويرون أنها من النور. ويزعمون أن أبا بكر الصديق، وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وأمير المؤمنين عثمان بن عفان، تعدوا عليه، أي على عليّ، ومنعوه من الخلافه. هذا، وقد كانت حرب الفتاوى على النصيرية، الأرضية التي

(1) ابن الأثير: البداية والنهاية، ج3، ص173.
ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج5، ص288.

(2) ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات، ج1، ص35 ـ 45.
ـ ابن الأثير: البداية والنهاية، ج14 ص135.

مهّدت لقتال العلويين ـ النصيريين واضطهادهم وقتالهم من قبل الخلفاء والحكام، وحتى من أصحاب الفتاوى بالذات.

وقد تسبّب هذا التحريض بالصراع الدموي، ومن ثم في تشكيل تيار من المسلمين يتكتمون على حقيقة انتمائهم المذهبي، إما خوفًا، وإما لمصلحة أخرى[1].

والطائفة العلوية ـ النصيرية ليست بعيدة عن هذه الأمور مجتمعة في نظر الحاكم، والإسلام السياسي.

والشيخ محمود الصالح، يوضح بأن الدين العلوي هو الإسلام، ومذهبه مذهب الإمام جعفر الصادق، ومعتقداته الإمامية الاثني عشرية، ويمارس عاداته حسب الظروف، كما يوضح أيضًا الشيخ «حسين محمد المظلوم»: بـ«أن العقيدة العلوية هي عقيدة إسلامية محمدية لمن قصدها، وسلوك مستقيم لا يجارى، وليست كما يفتري من بقايا العقائد الفاسدة، بل هي الباب الشرعي للإسلام... ولولاها لما قام الإسلام، ولما عرفت الأحكام... أن تاريخ العلوية حافل بالكثير من المآسي الجسام... ومع ذلك فقد بقيت متأصلة في قلوب استضاءت بأنوارها المحمدية، وراسخة في الوجدان الإنساني الحر.. فهي تأبى الصلاحية المطلقة للحاكم من دون حدود وضوابط ورقيب.. فإن للحاكم حقوقًا تجب له، واجبات تجب عليه[2].

لكن المشاكل المعقدة في الواقع الإسلامي الفكري، هي مشكلة التنوع

---

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج11 ص234 ـ 235.
ـ ابن أبي حديد: شرح نهج البلاغة، ج8 ص237.
ـ الزمخشري: تفسير الكشاف، ج2 ص498.
ـ الشيخ محمد حسن بادياني النيسبوري: العلويون هم أتباع أهل البيت ص44 ـ 47. مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت ـ دمشق 2008.

(2) الشيخ حسين محمد المظلوم: العلوية: تاريخًا وعقيدة وسلوكًا، ص9 ـ 13، دار المحجة البيضاء، الرويس، يروت، 2009.

المذهبي على مستوى علم الكلام، وعلم الشريعة من خلال اختلاف الفقهاء والعلماء المسلمين في حقيقة التوحيد، وفي صفات الله، وفي صفات النبي. والمشكلة في ما بينهم، ليست مشكلة الاختلاف الفكري، لأن ذلك من الأمور المألوفة في كل المنطلقات والقواعد الفكرية، فقد لا تجد خطًا فكريًا ممّا يلتزمه الناس في أفكارهم. هناك أكثر من خلاف في الخط الواحد، وقد يتحوّل الخط الواحد أحيانًا إلى خطوط متعددة التفاصيل.

إن المشكلة تكمن في الطريقة التي تتحرّك فيها الخلافات، على أساس أن التعقيدات الذاتية والفئوية، من خلال التعصب المتشدّد الذي يكره سماع الرأي الآخر، أو التعايش مع الشخص الآخر. وهذا ما يتنافى مع المنهج القرآني، الذي يؤكّد على العلم والحجة والبرهان في مواجهة الرأي الآخر، كما يركّز على الرد إلى الله وإلى الرسول، عندما يتنازع المسلمون في شأن من شؤون الإسلام في العقيدة والشريعة. وأن المذاهب في كل الديانات «وليس في الإسلام فقط قد تتعدّل أو تتغير في حركة الزمن من خلال تغيير الذهنية في فهم النص، وفي وعي الفكرة، ممّا يجعل أحيانًا من الصواب في الالتزام السابق خطأً في الالتزام الحاضر، أو بالعكس، انطلاقًا من تطوّر الاجتهاد في الحركة الفكرية، ممّا أوجب تغيير الكثير من المفاهيم والعقائد والفتاوى. ولذلك فإن إلزام المتأخرين بما التزم به المتقدمون، قد لا يمثّل الدقّة العلمية في المسألة.

وإذا اتهم بعض المذاهب بالتقيّة، التي تجيز لهم أن يقولوا غير الحقيقة تحقيقًا من الإحراج، أو ابتعادًا عن الضرر، فإن هذا الخط الوقائي هو خط دفاعي في وجه الظالمين، الذين قد يضغطون على غيرهم، بما قد يؤدّي إلى الخطر. وربّما نجده في حالات مماثلة عند كثير من البشر، وليس عند الشيعة وفرقها فقط.

ونرى اليوم أن الكثير من المذاهب والفرق الإسلامية آخذة بالإعلان عن أفكارها الحقيقية، لأن إخفاء هذه الحقائق لا يخدم استمرارها لدى أتباعها، فضلاً عن الآخرين، فالواقع المعاصر لا يتقبل فكرة باطنية خفية تخشى من الخروج إلى

العلن في عصر العلم والمعرفة، وانفتاح الإعلام الدولي والفضائي وتقصير المسافات، ووجود لجنة حقوق الإنسان، والحفاظ على الحريات العامة، والحرمة الشخصية.

وهذا ما يظهر من التآليف العلوية ـ النصيرية المعاصرة بأقلام العلويين النصيريين أنفسهم، في مواجهة التحدّي الفكري، والانطلاق في البحث العلمي والفقهي، والدخول في الحوار الموضوعي، لتعريف الناس بالحقيقة ـ الصريحة، التي لا تخاف التحرّك، لأنها تملك العناصر الحيّة للثبات وللبقاء[1].

ويعتبر العلويون ـ النصيريون قضيتهم من القضايا الجعفرية الصحيحة، وأنهم في الأصل هم من الرعيل الشيعي الأول، الذي آمن بالولاء لأهل البيت، وإنه ليس لهم معتقدات أو مذهب خاص بهم، يتباين أو يخالف بقيّة أتباع المذهب الجعفري سواء في الاعتقاد بأصول الدين أو فروعه. إنما كان هناك قصور بعض الجماعات منهم في إقامة الشعائر الدينية بسبب حرمانهم في فترة من الزمن من دخول المساجد والمدارس، جعلتهم بعيدين عن الواقع، وعن كل أصناف العلم والمعرفة، ممّا أدّى إلى سيطرة الجهل والتخلّف الثقافي والاجتماعي والعلمي والسذاجة، التي قادتهم إلى مفاهيم دينية هي أقرب إلى الخرافية منها إلى الحقيقة. وأن هذه العزلة، التي فرضت على العلويين، جعلت من البعض منهم عرضة لاستغلال بعض الشيوخ في زرع بعض المعتقدات، التي تنزع إلى نوع من الأوهام والخرافات والأحاجي

(1) العلويون والتشيع، المقدمة الأولى، بقلم محمد حسين فضل الله، الدار الإسلامية، بيروت 1992.
ـ محمد حسن هلال: كشف الحجاب عن قلب الجاحد المرتاب، (مخطوط).
ـ الدكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب.
ـ محمد أمين الطويل: تاريخ العلويين، ص5 وما بعد، دار الأندلس، بيروت ـ 2000.
ـ محمد هوّاش، عن العلويين ودولتهم المستقلّة، المقدمة، ص17 وما بعد. الشركة الجديدة للمطابع المتحدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية 1997.
ـ تاريخ العالم، المجلد الرابع، الأسقف و.ر. انج انتصار المسيحية، الفصل الثمانون.

المخالفة للدين. ومع هذا كله، بقوا على ولائهم وحبهم لأهل البيت، وأنهم ليسوا إلاّ شيعة جعفرية إمامية، منهم من ينتسب إلى الإمام علي بن أبي طالب بالولاء، وآخرون يرتفعون بانتمائهم إلى الولاية والنسب، وأن كل علوي هو جعفري المذهب[1].

أما تسمية العلويين بالنصيرية فتبقى غير واضحة علميًا، لأن الأقوال فيها متناقضة، وهي لا تخرج عن نطاق التخمين والتكهّنات. منهم من قال إن أصل التسمية جاء من «نصير» مولى الإمام علي، فيكون زمن ظهورها ما بين 23هـ، و643م و40هـ 660م في حين ينسبها الكثير من المؤرخين إلى محمد بن نصير، فيكون تاريخ ظهورها بين 864م و873م.

لكن العلويين يعتبرون مؤسس مذهبهم الأول هو الإمام علي بن أبي طالب، وأن محمد بن نصير ليس سوى أحد أعلام الشيعة، الذين اشتهروا في أيام الإمام الحسن العسكري.

ويعتبر الشهرستاني من الأوائل الذين ذكروا اسم النصيرية، وهو لم ينسبها إلى شخص بعينه، واستعملها بصيغة الجمع، إذ قال: إنهم جماعة ينصرون مذهبهم ويذبّون عن أصحاب مقالاتهم. ويزعم بعض المؤرخين العلويين أن تسميتهم بالنصيرية نسبة إلى جبل «نصيرة» في شمال غرب سوريا، الذي سكنوه أثناء فترة ملاحقتهم من قبل الأمويين، حيث أطلق عليهم أعداؤهم اسم «النصيرية»، كما يزعم البعض منهم أن النصيرية مشتقة من كلمة «أنصار» وهم أحفاد أولئك الذين نصروا النبي محمد.

إنما يزعم العلويون ـ النصيريون، أن التسمية الصحيحة لهم هي تسميتهم الأصلية «العلويون». وأن اطلاق اسم النصيرية عليهم لم يكن إلا بداعي العداوة المذهبية[2].

---

(1) الشيخ علي عزيز الإبراهيمي: العلويون والتشيّع، ص11 ـ 16.

(2) محمد أمين غالب الطويل: تاريخ العلويين، ص148. =

ومع هذا كله تبقى تسمية العلويين بالنصيرية غامضة، وليس من السهل معرفة أصلها، لأن الأقوال فيها كثيرة ومتناقضة، ومتضاربة، لا تستند إلى الدليل التاريخي العلمي والأكاديمي، وتبقى ضمن نطاق التكهن والتخمين، أو هكذا يراها الغالبية العظمى من الباحثين والأئمة والمشايخ العلويين ـ النصيريين.

= ـ عارف تامر: الإمامة في الإسلام.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، ص188.
ـ علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيع، ص31 ـ 34.
ـ الشيخ محمد الصالح: النبأ اليقين عن العلويين، ص54. وما بعد. مؤسسة البلاغ، بيروت 1998.
ـ أحمد علي حسن، حامد حسن: المسلمون العلويون في لبنان، ص30 وما بعد، الطبعة الأولى بيروت 1989.
ـ الخصيبي: الهداية الكبرى، ص18، مؤسسة البلاغ 1986.

الفصل التاسع

العلوية ـ النصيرية في أطوارها الأولى

إذا توغلنا داخل النصوص والوثائق النصيرية ـ العلوية، يتبيّن لنا أن هذه الحركة قد جعلت الإمامة المحور الأساسي الذي تدور عليه عقائدها الباطنية كافة هذا إلى جانب الرموز والإشارات، والمصطلحات التأويلية الباطنية، التي استنبطت مما ورد في القرآن، وفي أحاديث النبي محمد، والأئمة من آل بيته.

وبعد وفاة الإمام جعفر الصادق[1]، استمر تسلسل الأئمة في الأكبر سناً من عقبه، حتى الإمام محمد بن الحسن العسكري، الذي دخل سردابًا في سامراء[2]،

(1) جعفر الصادق أبو عبدالله 699 ـ 765م، هو ابن محمد الباقر بن علي زيد العابدين بن الحسين، بن علي بن أبي طالب. سادس أئمة الشيعة الإمامية، ولد بالمدينة (يثرب) وعاش زمنًا طويلاً في العراق، عاصر الدولة الأموية، والدولة العباسية، ولكنه سلم من اضطهادها، ساق الإسماعيلية الإمامة من بعده إلى ابنه إسماعيل المتوفي في حياته، وساقها الاثني عشرية إلى ابنه موسى الكاظم. زعمت فرقة أنه لم يمت، وأنه المهدي المنتظر. كان عالمًا حكيمًا زاهد، متبحّرًا في علوم الدين. وممّا عرف من مبادئه أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد فيها نهي، وإنه يجوز نقل الحديث بالمعنى. بولغ في ما نسب إليه من أقوال وحكم، أو إلمام بالكيمياء والتنجيم، وأنه كان أستاذًا لجابر بن حيّان.

(2) سامراء: مدينة عراقية، تقع على الضفة اليسرى من نهر دجلة، وتبعد عن بغداد حوالى 100 كم شمالاً، فيها أطلال مدينة سامراء العبّاسية، التي انشئت زمن الخليفة المعتصم، وبلغت أقصى اتساعها في عهد الخليفة المتوكّل، ومن أهم آثارها بقايا دار الخليفة، والمنارة الملوية، فيها ضريحا الإمام علي الهادي، وولده حسن العسكري، وعندها يقع سد سامرّاء. وكانت مقرًّا للخلافة العباسية 836 ـ 876م.

واختفى فيه وتقول شيعته أنه لا يزال حيًّا إلى الآن. وإنه سيخرج من سردابه يوم القيامة على أنه «المهدي المنتظر» الذي سيملأ الدنيا عدلاً، ويردّ الحق إلى أهله، وسميت هذه الفرقة بـ «الموسوية» نسبة «إلى موسى الكاظم»، أو بالإمامية، الاثني عشرية نسبة إلى عدد الأئمة.

أما الفريق الثاني فهم الإسماعيلية الذين قالوا بإمامه «إسماعيل» بن جعفر الصادق، فنُسبوا إليه[1].

وتذكر النصوص النصيرية ـ العلوية، أن نظام الإمامة قد أصابه الاضطراب، بعد غيبة الإمام، من حيث إجماع شيعته على إمام واحد يأخذون منه العلم. لذلك توجهوا إلى الباب صاحب اسمى مرتبة دينية، باعتبار أن النظام الشيعي يقضي بأن يكون لكل إمام باب يؤخذ عنه العلم. وذلك مصداقًا للقول الوارد: « من طلب العلم فعليه بالباب»، لأن الأئمة بنظرهم أوصياء الرسول، ولذلك اتّبعوا الأثر باتخاذه بابًا، لقول الرسول لعلي بن أبي طالب «أنت وليّي ووصيّي، بل أنت سيّد الأوصياء»، وقوله: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها» والأبواب الذين كانوا حسب زعمهم كالأئمة.

ومن الواضح أن الإمامة كانت حجر الزاوية في صلب المعتقدات والأفكار والمصطلحات الباطنية وعلّة وجودها. والسبب في ذلك، الصراع على المذاهب الإسلامية.

الأئمة والأبواب:

الإمام	الباب
1 ـ علي بن أبي طالب	سلمان الفارسي
2 ـ حسن بن علي	قيس بن ورقة المعروف بالسفينة
3 ـ حسين بن علي	رشيد الهجري

(1) الإسماعيلية فرقة من الشيعة الباطنية، نسبت إلى إسماعيل الابن الأكبر لجعفر الصادق الإمام السادس والذي جعلوا له الإمامة بعد وفاة أبيه، واضطهد أبناء إسماعيل بعد وفاة أبيهم، فتركوا المدينة وانتشروا في «دماوند، وخراسان، وقندهار، والهند، والشام، وبلاد المغرب».

الإمام	الباب
4 ـ علي زين العابدين	عبد الله الغالب الكابلي، وكنيته «كنكر»
5 ـ محمد الباقر	يحيى بن معمّر ابن أم الطويل الشمالي
6 ـ جعفر الصادق	جابر بن يزيد الجعفي
7 ـ موسى الكاظم	محمد بن أبي زينب الكهلي
8 ـ علي الرضا	المفضّل بن عمر الجعفي
9 ـ محمد الجواد	محمد بن المفضل بن عمر
10 ـ علي الهادي	عمر بن الفران المشهور بـ «الكاتب»
11 ـ حسن العسكري	أبو شعيب محمد بن نصير البصري النميري
12 ـ الإمام محمد المهدي	لم يكن له باب، وبقيت رتبة الباب مع السيد محمد بن شعيب البصري

ولما غاب الإمام محمد المهدي، أصبح الباب الرئيس الأعلى، والمرجع الأوحد والأهم للمذهب النصيري ـ العلوي.

وإن أهم مباحث تاريخ النصيريين ـ العلويين، هو ما يتعلّق منه بصفات وقدسية الأئمة. وهم يخصّصون كلمة الإمام، بالأئمة الإثني عشر فقط.

وللأئمة عند العلويين ميزات خصوصية، بمعنى أنهم يمتازون عن بقية البشر من حيث «مزاياهم الروحية». وقول النبي محمد لعلي: «يا علي! أنت وليّي ووصيّي بل أنت سيد الأوصياء». وأوصياء الرسول هم الأئمة الاثني عشر. والأنبياء معصومون من الخطايا، وهم مصدر الإرادة الإلهية في أقوالهم، وأفعالهم، ونيات قلوبهم. فالأنبياء يوحى إليهم بوساطة الملاك جبريل، وبعضهم كان يكلّمهم الله بغير وساطة.

أما الأئمة المعصومون المطهرون، فهم مصدر الإرادة الإلهية، بدون وحي ولا واسطة، لأنهم تحت تأثير الإرادة الإلهية. فتكون جميع أعمالهم وأقوالهم ونيّاهم موافقة للإرادة الإلهية المؤثّرة. ولم يرد في القرآن أن الأنبياء منزهّون من

الخطأ، بخلاف الدين وردت الآيات بعصمتهم وطهارتهم. إنما الإمام يصحّ أن يكون من بعض الوجوه أعلى من بعض الأنبياء منزلة.

والنصيريون ـ العلويون يعتقدون أن الإجابة في تفسير القرآن منحصر بالأئمة دون سواهم. لأن تفاسير بقية العلماء تحت احتمال الغلط، وعدم الإصابة، خصوصًا في الآيات المتشابهة منه، لأن الأئمة معصومون عن الخطأ كما سبق وذكرنا. وهكذا يكون الإمام عارفًا بعلوم الأولين والآخرين.

ومن هنا يتضح أن الإمامة غير الخلافة، وأن مطالبة علي وابنه الحسن بالخلافة لم تكن لطلب الدنيا بل لأجل الدين. ومراد العلويين من إثبات المزايا الخاصّة لعلي والأئمة، هي المزايا الروحية لا المادية. وهم أميل إلى تقرير الجزء الإلهي[1].

سبق وذكرنا أن مصادر الديانة النصيرية ـ العلوية، كانت قليلة جداً، وأكثر الباحثين في تأريخهم للعلويين، استندوا على كتاب الباكورة السليمانية، لسليمان «الأذني» أو «الأضني» [نسبةً إلى مدينة أضنة أو أذنة أو أدنة]، وكتاب تاريخ العلويين لـ «محمد أمين غالب الطويل»، وعلى بعض أقوال المشايخ والمخطوطات، التي بقيت ناقصة للأسباب التالية:

1 ـ ابتعاد هذه الأقوال عن الواقع الحقيقي للتاريخ العلوي، وجهل بعض المشايخ بهذا التاريخ، واستنادهم على الخيال أكثر من الواقع.

2 ـ تضارب هذه المخطوطات في ما بينها، وافتقارها إلى الدقّة، ما خلا البعض منها.

3 ـ إجماع الباحثين في التاريخ النصيري ـ العلوي، على ضرورة الحذر من

(1) محمد غالب الطويل: تاريخ العلويين، ص234 ـ 237.
ـ المنصف بن عبدالجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص106.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، 80 ـ 81.
ـ الشيخ علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص63 وما بعد. الدار الإسلامية. بيروت 1992.

كتاب الباكورة السليمانية، وتاريخ العلويين، على الرغم من الاستناد عليهما في كثير من المسائل[1].

أما الآن فنحن نعيش في عصر تحرّرت فيه العقول من القيود والأغلال كافة، وأصبح الإعلام المنظور، والمقروء، والمسموع، بفروعه جميعها في متناول كل فرد، وعقد العزم على الخلق والإبداع، وكشف السُّتُر عن الأشياء المحجوبة والمجهولة مهما كانت صعبة ومخفية، ومغلّفة بالتقيّة والكتمان الشديد. فإنسان هذا العصر مفطور على حب البحث والاستقراء، ومتشّوق إلى معرفة المزيد من الأسرار وإظهار الحقيقة جلية. كما أنه قد تعدّدت الكتب والبحوث التي تتناول تاريخ النصيريين ـ العلويين، بعد أن كشف أصحاب هذه الطائفة عن بعض الوثائق السرية المتعلّقة بها، وأن هذه الكتب خطّت بأقلام العلويين أنفسهم. هذا، وقد صدرت موسوعة كاملة عن التاريخ العلوي للشيخ «محمد حسن بادياني النيسبوري» تتألف من ثمانية عشر جزءاً. وعلى الرغم من أن بعض مصادر الشيخ البادياني تفتقر أحياناً إلى الدقة العلمية والبحث الأكاديمي، ويغلب عليها الحِسُّ العاطفي، إنما تبقى هذه الموسوعة من بين المستندات التي يمكن الرجوع إليها في أكثر الأحيان.

ويعتبر كتابا الباكورة السليمانية، وتاريخ العلويين من أهم المراجع والنصوص الحديثة التي أخذ بها مؤرّخو العلوية في التعريف بالعلوية ـ النصيرية، وبعض عقائدها، وأطوارها. ولكنّ بين الباحثين اجماعًا على ضرورة الحذر من الأخذ عنهما كما أن هناك بين النصيريين العلويين أنفسهم تردّدًا في تصديق الرجلين، وتوثيق الكتابين. لكن هذه الأسباب لا تلزم الباحث بالإعراض عن المحتوى الكامل للكتابين[2].

---

(1) صدر كتاب الباكورة السليمانية في طبعته الأولى في بيروت سنة 1863. بعناية البعثة التبشيرية.
صدر تاريخ العلويين في طبعته الأولى في اللاذقية سنة 1924. وقد طبع هذان الكتابان طبعات عدّة. ويفضّل الرجوع دائمًا إلى الطبعة الأولى بسبب الحذف الذي تعرّضت له الطبعتان الثانية والثالثة.

(2) وداد القاضي، دائرة المعارف الإيرانية.
ـ المنصف بن عبدالجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام.

لا نجد أثرًا لاسم «النصيرية» في أوائل كتب الفرق والمقالات، في حين نجد حديثاً وجيزًا عن النميرية في فرق الشيعة للنوبختي، وفي كتاب «المقالات والفرق» للقمّي وفي «مقالات الإسلاميين» للأشعري، وفي كتاب «الفَرْق بين الفِرَق» للبغدادي[1]. لكن اسم النصيرية، أصبح شائعًا ابتداءً من القرن الحادي عشر. ويعتبر «هاينس هالم» في بحوثه أن النصيرية هي النميرية، نسبة إلى «محمد بن نصير النميري» كما أنه يرجّح، أن هذه الفرقة هي من بقايا التطرّف الشيعي، الذي ظهر في الكوفة، مما يتطابق مع رأي سليمان الأدني[2].

تبدو المصادر ضنينةً في نسب محمد بن نصير، والوارد في بعض الشذرات: إنه محمد بن نصير الفهري النميري، المكنّي بأبي شعيب، مثل معاصره إسحق الأحمر عليائي. وليس في نَسَبه القَبَلي ما يؤكّد إنه عربي الأصل أو مولى. وفي بعض الأخبار إنه «بَصْريّ» الموطن، وفي البعض الآخر «كوفي». وكما يبدو فقد لاقى تأييدًا في حاشية القصر لدى شخص كاتب الدولة «محمد بن موسى بن الحسن الفرات الجعفي»، أدرك الإمام الشيعي العاشر «علي الهادي» سنة 868م، وصحبه. ويبدو أنه نال حُظْوةً هيأته للبابية أيام الإمام الحادي عشر «الحسن العسكري» سنة 874م[3].

(1) L. Massignon Equisse d'une bibliographi nuzayrie.
- سعد القمّي: كتاب المقالات والفرق، ص100 ـ 101 طهران 1922.
- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص15.

(2) ابن حزم: الفِصَل: تحقيق محمد نصرة عبد الرحمن عميرة، جـ5 ص50، بيروت 1985.
- هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص198.
- سليمان الأذني: الباكورة السليمانية في كشف الديانة النصيرية، ص16، بيروت 1863.

(3) Lamens: le nasarism. etude 20 Août 1899. p460.
- القهبابي: مجمع الرجال، جـ6، ص63.
- الكشّي: رجال، ص302.

L. Massignon: les origines schi'ites de la famille viziral banu lfurat. opera Minara. I 498.

- المنصف بن عبدالجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص96 ـ 97.
- مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام.
- هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص198، الحركة النصيرية (العلوية)، ص267 وما بعد.

ويذكر التاريخ أن محمد بن نصير النميري البصري، كان شديد الحب للإمام علي بن أبي طالب، كثير الموالاة لآل البيت، شيعيًا متطرّفًا، زاهدًا عالمًا فقيهًا. وهو رئيس الفرقة التي سمّيت بالنصيرية أو العلوية. ولا يزال أتباعه من خيرة الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ولهم طريقة تسمى الجنبلانية. وقد أحدثها رجل يدعى «أبو محمد عبدالله الجنبلاني» المعروف بـ «الجنان». ويعتقد بعض النصيريين ـ العلويين إنه من رجال التصوّف والمعرفة، وعلم الباطن، الذي لا يفقهه إلى القليل من الرجال. وهو من رؤسائهم الكبار، كان يقيم في العراق، وكان يقيم في بلدة جنبلا، في ما يسمى بالعراق الفارسي آنذاك، في السواد بين الكوفة وواسط، حيث كانت ثورات الزنج والقرامطة. ومن هنا فقد اشتهر بالفارسي، ويذكر أنه سافر إلى مصر، وهناك اجتمع بأحد أقطاب الشيعة وعلمائهم الكبار، وهو «الحسين بن محمد الخصيبي» فأدخله في طريقته الصوفية. وقد ذهبا معًا إلى جنبلا، حيث درس عليه علوم التصوّف والفلسفة وعلم النجوم والهيئة وبقية العلوم العصرية[1].

لكن في ذكر رحلة الخصيبي إلى مصر الكثير من المبالغات، التي أوردها محمد أمين غالب الطويل، كما أنه لا وجود في الباكورة السليمانية لذكر سياحة أبي محمد عبدالله بن محمد الجنان الجنبلاني في مصر. ويرجّح أن الرجل قد أقام بالعراق في واسط أو جنبلا في محيط الغلوّ الكوفي، حيث نشأت المقامة النصيرية ـ العلوية النواة، وعرف عن القرامطة، وأخصب ما روي من العلوم الشرعية بما حمل من عقائد وثقافة فارسية، لم تَبْدُ له نابية، وهو يروي عن ابن نصير، ويحدّث عن جعفر الصادق وغيره من الأئمة.

(1) علي عزيز الإبراهيمي: العلويون والتشيّع، ص58، الدار الإسلامية الطبعة الأولى، بيروت 1992.
- محمد أمين غالب الطويل: تاريخ العلويين، ص208. الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت 1989.
- الباكورة السليمانية، ص15، (سيلمان الأذني).
- ياقوت الحموي: معجم البلدان الطبعة الثالثة، جـ2 ص168، دار صادر، بيروت 1995.
- مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص272.
- L. Massignon Equisse d'une bibliographie nuzayrie. p.642.

فكانت محصلة الحسين بن حمدان الخصيبي عنه مزيجًا من المقالة النصيرية الأولى، وقد تأثّرت بالشرائع والعقائد الفارسية، التي تضمّنت فهمًا خاصًّا للعدل الإلهي والبعث، كعقيدة التناسخ، والبعث والولاية والبراءة. وأنّ للخصيبي أثرًا في تشكيل هذه العقائد، رغم اختلاف الباحثين على ذلك(1).

والحسين بن حمدان الخصيبي أحد أعلام القرن الثالث هجري، كان مؤدِّبًا لسيف الدولة الحمداني، ومن كبار العلماء الذين كان يعتمد عليهم في قضايا الدين والفلسفة، وهو من مشايخ العلويين الكبار. وقد خلف الجنبلاني في رئاسة مشيخة الطريقة، وحاول مع بعض وكلائه إرشاد بعض أفراد بقيّة الأديان إلى دين الإسلام، شرط بقائهم على مذهب الشيعة الجعفرية. والذين كان يشاهد فيهم الكفاءة، كان يدخلهم إلى الطريقة الجنبلانية. وقد استمال بعض هؤلاء إلى الطائفة النصيرية ـ العلوية، وله مؤلّفات كثيرة، ذكر منها العلاّمة محسن الأمين العاملي: الإخوان، والمسائل، والروضة، وأقوال أصحاب الرسول وأخبارهم(2).

والطريقة الجنبلانية هي أقرب إلى المعتقدات الصوفية، لدى الكثير من المسلمين، فهي من حيث الجوهر نظرة صوفية إشراقية، غايتها البحث عن الحقيقة الذاتية لدى الأديان، والبحث في حقيقة النبوّة وشروطها وأركانها ودلالاتها، والإمامة، وما قيل فيها، وهي تشبه إلى حد بعيد علم الكلام. ولا يضرُّ في إسلام النصيري ـ العلوي وكذلك في جعفريته، أن لا يفقه شيئًا عن هذه الطريقة، بل هي عندهم من كمال الإيمان والمعرفة. والجنبلانية من أكثر الأسماء المستخدمة لدى النصيريين للإشارة إلى ديانتهم.

أسَّس الخصيبي فرقة في مدينة الكرخ المعروفة بميولها الشيعية، والواقعة في

(1) محمد طويل: العلويون، ص196.
ـ الشيخ علي عزيز الإبراهيمي: العلويون والتشيّع، الطريقة الجنبلانية الخصيبية، ص58.
(2) محسن الأمين العاملي: أعلام الشيعة، جـ 4 ص345، الطبعة الأولى.
ـ الشيخ علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص60.

ضواحي بغداد، إلاّ أنه يبدو قد كان متجوّلاً بشكل دائم. وقد كان يدعو لتعاليمه في قصور الشيعة البويهيين في العراق، وغربي إيران، وكذلك لدى الحمدانيين في الموصل وحلب. وقد خلف الخصيبي محمد بن علي الجلبي الذي توفي سنة 994م. وكان له تلميذ في حلب، وهو سرور بن القاسم الطهراني الميمون الذي هاجر طبقًا للروايات النصيرية ـ العلوية سنة 1032م من حلب بسبب الحروب إلى اللاذقية، التي كانت تخضع آنذاك للحكم البيزنطي. وقد أصبح بمؤلّفه الادبي الشامل خاتمًا للعقيدة النصيرية، وتوفّي سنة 1035م[1].

أما محمد بن نصير الذي سبق ذكره، والذي تلقّى الوحي من الإمام الحادي عشر الحسن العسكري، فيحظى بتكريم فائق عند العلويين ـ النصيريين. ويملك النصيريون ـ العلويون هذه الموحيات التي يتواترونها إلى جانب وحي الإمام الباقر، ووحي جعفر الصادق للمفضل الجعفي دون غيرهم. وتبنى عليهم الخواص المميّزة لتصوّراتهم الدينية، إزاء التقاليد المماثلة لدى الفرق الغالية العراقية، ويبدو أن بلورة تكوين الديانة النصيرية ـ العلوية، كانت من نتاج العديد من أجيال الشيوخ المتفرّعين عن ابن نصير وهم:

- أبو شعيب محمد بن نصير النميري 968م.
- محمد بن جندب.
- أبو عبدالله الحسين بن حمدان الخصيبي 957م.
- أبو الحسين محمد بن علي الجلي 994م.
- أبو سعد الميمون سرور بن القاسم الطبراني.

وقد كان محمد بن نصير النميري الفهري مثل معاصره اسحق الأحمر عليائيًا.

(1) هاينس هالم: كتاب الأظّلة، جـ1 ص257 وما بعد.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص210.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، الطبعة الثالثة ص260 ـ 265.
L. Massignon Bibliographie p.632.

وكما يبدو فقد لاقى تأييدًا في حاشية القصر، لدى شخص كاتب الدولة محمد بن موسى بن الحسن بن الفرات الجعفي. وقال ابن نصير بألوهية الإمام العاشر علي الهادي، الذي يفترض أنه لعنه على ذلك. وبدءاً جعل في تراث الفرقة النصيرية متلّقيًا لوحي سرّي من الإمام الحادي عشر «الحسن العسكري»[1].

إن عقيدة النصيرية العلوية تشبه عقيدة الشلمغانية، يذكر ابن الأثير: «أن الشلمغاني[2] أحدث مذهبًا غاليًا في التشيّع والتناسخ والحلول، وكان من مذهبه: أنه إله الآلهة، يُحِقُّ الحَقّ، وأنه الأول، والقديم الظاهر الباطن الرازق، التام، المومأ إليه بكل معنى. وكان يقول: إن الله يحل في كل شيء، على قدر ما يحتمل، وإنه خلق الضد ليدل على المضدود، فمن ذلك أنه حل في آدم لما خلقه وفي إبليس أيضًا، وكلاهما ضد لصاحبه. . . وإن الله إذا حلَّ في جسم ناسوتي ظهر في القدرة والمعجزة ما يدل على أنه هو، وإنه لما غاب آدم ظهر اللاهوت في خمسة ناسوتية، كلما غاب منهم واحد ظهر مكانه آخر. ثم إن الله يظهر في كل شيء، وكل معنى. . . وفي الشلمغاني لا ينسبون الحسن والحسين إلى علي، باعتبار اجتمعت فيه الربوبية، ومن اجتمعت فيه الربوبية، لا يكون له ولد ولا والد[3].

ويرى المنصف بن عبد الجليل الأمور التالية:

1 ـ إن أوفى الأقوال في النميرية هو ما رواه سعد القمي، ويمكن اعتباره أصلاً لما جاء في فرق الشيعة للنوبختي.

---

(1) الكسّي، رجال، ص302 و554، طبعة كربلاء.
ـ هاينس هالم: كتاب الأظلّة، أحاديث الغلاة عن المفضّل وأهل النصيرية في دورية الإسلام، عدد 55 سنة 1978، ص219 ـ 260 وعدد 58، سنة 1981، ص15 ـ 86.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص198.
ـ النوبختي: ص78.
ـ القمي: ص100.
ـ البغدادي: ص255 وما بعد.

(2) الشلمغاني: من شلمغان، وهي قرية بنواحي واسط في العراق.

(3) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8 ص290 ـ 294.

2 ـ ليس في المقالات المنسوبة إلى النميرية والنصيرية جميعًا إشارة إلى ادعاء البابية ومقام أبي جعفر العمري، أو إلى صحبه ابن نصير للإمام الحسن العسكري.

3 ـ تشترك الأقوال في النميرية على جهتين:

في الغلو في الإمام العاشر، والقول فيه بالربوبية، من ناحية، وفي ادعاء ابن نصير للنبوّة والألوهية من ناحية أخرى.

ويرجّح أن ابن نصير لم يدّع الألوهية، أيام الإمام الذي صحبه، ولا النبوّة، والمظنون المرجّح أن التألية والتنبؤ هما من المسائل اللاحقة من أتباع الفرقة. ويدعم هذا الرأي القمي عن افتراق النميرية، بعد وفاة أبي شعيب.

4 ـ تشترك الأقوال في النصيرية في ادعاء إلهية علي بن أبي طالب بخاصة، وأولاده.

5 ـ تغلو النميرية في الإمام العاشر، والحادي عشر، وتقول فيه بالربوبية، وتنصر النصيرية كلها، الإلهية على علي بن أبي طالب. وهذا ما يعزّز الإقرار بأن النميرية هي النصيرية بالتمام، ولا فرق، ويعتقد أن النميرية أصل النصيرية[1].

وفي رأي محمد طويل: أنه بعد وفاة الجنبلاني، ترك الخصيبي مدينة جنبلا الفارسية، وقصد العراق. وكانت أعظم أعماله الدينية في بغداد. وقد ساح في كل بلاد العلويين، ثم توطّن في حلب على سيف الدولة. وهو يدير الشؤون الدينية بين العلويين. كان للخصيبي وكلاء في العراق والشام، وكان له تلاميذ، من الملوك والأمراء، وهم بنو بويه، وبنو حمدان، والفاطميون. وكانوا يسمونه «شيخ الدين»[2].

(1) المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص118 ـ 119.

(2) محمد طويل: تاريخ العلويين، ص258 ـ 259.

جاء في الباكورة السليمانية: «إعلم أن ابتداء ديانة النصيرية هو محمد بن نصير، ثم قام من بعده رجل آخر اسمه «محمد بن جندب»، وقام بعد هذا أيضًا عبدالله الجنبلاني من بلد فارس، وقام بعده الحسين بن حمدان الخصيبي، وهذا عندهم أعظم من كل من كان بعده، وهو الذي أكمل صلاتهم، وأذاع تعليمه في البلدان[1].

وكان للخصيبي وكلاء من القادة السياسيين، عدا عن وكلاء الأمور الدينية وهؤلا القادة هم: ناصح الدولة، صفي الدولة، معز الدولة، ناصر الدولة، مجد الدولة، هلال الدولة، عضد الدولة، كريم الدولة، راشد الدولة، سيف الدولة، ناهض الدولة، عصمة الدولة، أمين الدولة، سعد الدولة، صلاح الدولة، ذخر الدولة، كنز الدولة، وعلاء الدين صاحب تكريتا.

وعندما كان عند بني بويه ألّف كتابًا بعنوان «راست باش» أي «كن مستقيمًا». وقد أهدى هذا الكتاب إلى تلميذه «عضد الدولة». كما ألّف في حلب كتابًا آخر هو «كتاب الهداية الكبرى» أهداه إلى سيف الدولة الحمداني حاكم حلب.

وقد حاول الحسين بن حمدان الخصيبي ووكلاؤه في الدين، الدعوة إلى الإسلام بين بقيّة الأديان، والذين كان يرى فيهم الكفاءة يدخلهم في الطريقة الجنبلانية، التي استمال أفرادها إلى الشعب العلوي[2].

وهكذا ابتدأت العلوية تتشكّل من كل الأقوام والطوائف الإسلامية، أو ممّن دخلوا في الإسلام من غير المسلمين، وسلكوا الطريقة الجنبلانية، حتى أصبح النصيري العلوي يملك سجايا وميزات بنيوية تمت وتقارب جميع الطوائف

---

(1) الباكورة السليمانية: ص91.

(2) محمد طويل: تاريخ العلويين، ص259 ـ 261.

ـ محمد أحمد علي: العلويون في التاريخ، ص101 وما بعد. مؤسّسة النور للمطبوعات الطبعة الأولى، بيروت 1997.

ـ مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص272.

المشرقية، من مسيحية ويهودية وزرادشتية وغيرها. . وجاء في الباكورة السليمانية «أن النصيرية تدعى بـ «ديانة الخصيبي».

ويرد أيضًا في شهادة النصيريين العلويين: «أشهد بأني نصيري الدين، جندبي الرأي، جنبلاني الطريقة، خصيبيّ المذهب، جلي المقال، ميموني الفقه».

ويعتبر الخصيبي المؤسّس الثاني للنصيريّة ـ العلوية، فهو المؤسس للاعتقاد النصيري، ويرجّح أكثر البحّاثة والمؤرّخين في هذا الموضوع، أن الحسن بن حمدان الخصيبي المتوفى سنة 957، هو أول من ادّعى النصيرية، وكانت الفرقة تدعى قبله بالنميرية، فاعتاض عنها بالنصيرية، دون إسقاط النسبة الأولى. وكثيرًا ما نجد في المخطوطات النصيرية ـ العلوية القديمة تتابع النسبتين، وهناك أحيانًا إقرار من اللاحقين بالخصيبية ـ النصيرية والنميرية. وهذا ما يدلّ بوضوح على مكانة الخصيبين في تأصيل العقائد النصيرية ـ العلوية. وقد جاء في تفسير المؤمنين: «الذين آمنوا شيعة الخصيبية، والمفسدون هم الناصبية، والمتّقون هم الكاتمون التقية، والفجّار هم الإسحاقية والناصبية[1].

يذكر محمد طويل أن حسين بن حمدان الخصيبي كان مصريًا، باشره الجنان الجنبلاني بالرعاية عند سياحته، ثم اصطحبه معه. لكن هذه الرواية ينفرد بها الطويل وحده، ،لا ذكر لها عند بقيّة المؤرّخين، كما أن الطويل لم يذكر المرجع الذي استند إليه في ذلك. وفي رجوعنا إلى أمهات المصادر لم نجد ذكرًا لهذا. ويذكر محمد أحمد علي عن الخصيبي: «هو الحسين بن حمدان الخصيبي، شيخ جليل،

(1) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، الترجمة العربية ص208 وما بعد.
ـ دوسو: 194.
ـ مجموع الأعياد، سورة 11.
ـ الباكورة السليمانية ص16.
ـ أبو موسى الحريري: العلويون النصيريون، ص32: بيروت 1980.
ـ سليمان الأذني الباكورة السليمانية ص16 + مخطوط باريس ع5188 ص70.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص120.

زعيم طائفة العلويين في عصره، له كتب عدّة منها: الهداية الكبرى، وأسماء النبي، وأسماء الأئمة، والإخوان، والمائدة، توفي سنة 969م[1].

وقد اختلط على بعض المؤرّخين المذهب القرمطي، والمذهب النصيري العلوي، في كتاباتهم، وبين حمدان قرمط، وحمدان الخصيبي. وفي أن حمدان قرمط هو مؤسس الفرقة النصيرية. وقد أقر ذلك «دي ساسي». ولعلّ ما اغرى دي ساسي بهذا القول هو التقارب الكبير بين ما جاء في نص ابن العبري عن حمدان هذا الملقب بقرمط، وما روته مصنفات النصيرية عن الحسين بن حمدان الخصيبي، وقصّة السجن والهرب منه، وادعاء ظهور المسيح له، ثم القول بالظهور والتجلّيات والتناسخ. وهذا ما قد ورد في تاريخ ابن العبري، وتاريخ ابن الأثير[2].

وجاء في تاريخ ابن العبري:

«وفي آخر دولة المعتمد، تحرّك بسواد الكوفة قوم يعرفون بالقرامطة. وكان ابتداء أمرهم، أن رجلاً فقيرًا قدم من ناحية «خوزستان» إلى سواد الكوفة، وكان يظهر الزهد والتقشّف.. وكان إذا قعد إليه رجل ذاكره بأمر الدين، وزهّده في الدنيا، وأعلمه إنه يدعو إلى إمام من أهل بيت النبي. فلم يزل على ذلك حتى استجاب له جمع كثير واتّخذ منهم اثني عشر نقيبًا على عدد الحواريين، وأمرهم أن يدعوا الناس إلى مذهبهم، فبلغ خبره عامل تلك الناحية، فأخذه وحبسه، وحلف له أن يقتله، وأغلق باب البيت عليه، وجعل المفتاح تحت وسادته، واشتغل بالشرب،

(1) انظر عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص59.
ـ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، جـ2 ص345.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص127.

- Felix dupont: Memoire sur les moeurs et les cerémonies religieuses. journal Asitique - Tome 5. p129 - 139/1824.

-S.De Sacy lettre au Rédacteur J.A. Tome 10 p.127 - 128/1827.

(2) المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص130.
ـ الباكورة السليمانية، ص16 ـ 17.

فسمعت جارية له بالخبر، فرقّت للرجل. فلما نام العامل، أخذت المفتاح، وفتحت الباب وأخرجته، ثم أعادت المفتاح إلى مكانه.. فلما أصبح العامل فتح الباب ليقتله فلم يره، وشاع ذلك في الناس، وافتُتِن به أهل تلك الناحية، وقالوا رُفع. ثم ظهر في ناحية أخرى، ولقي جماعة من أصحابه وغيرهم، وقال لهم: لا يمكن أن ينالني أحد بسوء، فعَظُمَ في أعينهم، ثم خاف على نفسه فخرج إلى ناحية الشام، ولم يوقف له على خبر، وسمّي باسم رجل كان ينزل عنده وهو «كرمتية»، ثم خفف فقيل «قرمطة». وكان فيما حكي عن القرامطة من مذهبهم جاءوا بكتاب فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم» يقول الفرج بن عثمان وهو من قرية يقال لها «نصرانة»، أن المسيح تصوّر له في جسم إنسان، وقال له: أنك الداعية، وأنك الحجّة، وأنك الناقة، وأنك الدابة، وأنك يحيى بن زكريا، وأنك روح القدس، وعرّفه أن الصلاة أربع ركعات، ركعتان قبل طلوع الشمس، وركعتان قبل غروبها، والصوم يومان في السنة، وهما «المهرجان» و«النيروز». وأن النبيذ حرام والخمر حلال، ولا يؤكل كل ذي ناب، ولا كل ذي مخلب[1].

لكن في مصنّفات الحسين بن حمدان الخصيبي[2] أن الصلاة والزكاة والصوم والحج أسماء أشخاص، وليس على المؤمن أي حكم يتعبد له. كما أنه ليس في كتب النصيرية حكم يمنع الخمر، بل في طقوسهم الدينية يكون الخمر أحيانًا من المقدّسات. كما أن التطهير من الجنابة يكون بتلاوة سورة رفع الجنابة[3].

لقد طوّر حسين بن حمدان الخصيبي مقالة ابن نصير، كما بلغته من «الجنان الجنبلاني». فبعد أن كانت قولاً بالارتفاع في الإمام العاشر والحادي عشر، ثم قولاً

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ8 ص445 ـ 446.
ـ ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص259 ـ 261.

(2) «ديوان الشامي وديوان الغريب».

(3) الباكورة السليمانية: ص33 ـ 34.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص129.

بحلول الإلهية في علي وأبنائه المخصوصين بالإمامة، تحوّلت دون انحراف عن الأصل إلى نظام من التجلّيات لعلي في مقامات مختلفة، متتابعة بقانون محكم. واستوعبت التجلّيات من كل الأنبياء والمرسلين، واستغرقت مقالة التأليه كل الخلق، وكل الأديان[1].

ويعتبر الحسين بن حمدان الخصيبي العلم الرابع في السلسلة الذهبية الراوية لعقائد النصيرية، فيما تذكر سورة النسبة، وهو جنبلالي النشاة، عاش ما بين 873 ـ 957م. وقد عايش ثورة القرامطة، وشهد مقالاتهم في أواخر العصر العباسي الأول، وبداية العصر العباسي الثاني، وفي عصر شجع فيه الفاطميون بأفريقية على المجاهدة بالانتساب إلى بيت النبي محمد، وحب الأئمة والثناء عليهم، وفي عصر انحراف العباسيين بالدعوة لآل البيت إلى الدعوة والسيادة لبني العبّاس، وفي عصر بدأ فيه التحوّل في الدول المشرقية الإسلامية والإقبال على الفلسفة وعلوم الحكمة، وعلم الحديث، وعلم الأدّلة في التشريع، وظهور المذاهب الفقهية، ووضعت ملامح المذهب الجعفري، واكتمال الرؤية الاثني عشرية بعد إعلان الغيبة الكبرى سنة 940م، وظهور المعتزلة، والفكر الحر في الإسلام، إلى جانب النظريات العلمية والطبية، ودور السريان الرائد في حياة النهضة العربية ـ الإسلامية آنذاك. وقابله بعد ذلك مقتل المتوكّل سنة 861م، وظهور ثورة الزنج سنة 877م، ثم ظهور القرامطة، وبثّهم الفوضى في حياة الدولة العباسية، ،ما هدّد حياة الحج والحجاج، ثم ظهور الحمدانيين العلويين في شمال سوريا، والبويهيين الشيعة بفارس.

في هذا المحيط السياسي والاجتماعي، وفي هذه البيئة الثقافية والفكرية نشأ الحسين بن حمدان الخصيبي. لهذا تبدو الدعوة النصيرية ـ العلوية على يد

(1) مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام «عقائد النصيرية»، ص273 وما بعد.
ـ الشيخ علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص59 وما بعد.
ـ الدكتور محمد إسماعيل: تاريخ الفرق الإسلامية «فرق الشيعة»، ص71 ـ 72.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، ص260 ـ 261.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص130 ـ 131.

الخصيبي بعيدة عن هذا المحيط، وأن كل ما ادعاه وصنّفه لاتباعه لم يكن شاذًّا عن روح تلك الفترة[1].

ويظهر أن شؤون الدعوة العلوية، على اختلاف مقالاتها، قد أحوجت إلى جمع الكلمة وإحكام التنظيم إعدادًا لانتشار واسع وسيادة أشمل. فأجمع علماء الإسماعيلية بالشام والعراق في «عانة» وكذلك علماء النصيرية ـ العلوية لتنظيم شؤونهم، وأن الحواضر التي آوت علماءهم هي بغداد، وحلب، وعانة، واللاذقية، وجبل النصيرية. ولكن الاختلاف بين هذه الفرق ومقالاتها، كان ظاهرًا وواضحًا إذ لم تخرج اجتماعاتهم على كلمة واحدة[2].

وقد نشر الخصيبي وكلاء له، وقائمون بالدعوة النصيرية ـ العلوية، وأسس مراكز عدة لدعوته كان منها في:

1 ـ بغداد: كان السيد علي الجسري المتوفى سنة 951م وكيل الخصيبي في الرياسة الدينية، وهو واحد من أعلام الفرقة، وقد حج هذا السيد عشرين مرّة، وهو ناظر الجسور في بغداد، وممثل مركز العلويين في الكرخ. وتنسب إليه مناظرة أملاها على ابن هارون، وكذلك كتاب التوحيد[3].

2 ـ حلب: محمد بن علي الجلي المكنّى بأبي الحسين، وقد حج مرتين قبل بلوغه، وبعد بلوغه كان يحج كل عام حتى وفاته. وقد شهد استيلاء البيزنطيين بقيادة «نقفوروس» سنة 969م على حلب. وكان في جملة الأسرى، ثم بيع رقيقًا في عكا، ويرجّح موته بعد سنة 994م.

---

(1) محمد طويل: تاريخ العلويين، ص196 وما بعد.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ7 ص50.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص133 ـ 134.

(2) محمد طويل: تاريخ العلويين.
ـ الدكتور محمد إسماعيل: فرق الشيعة، ص70 وما بعد.

(3) محمد طويل: تاريخ العلويين.
ـ راجع مخطوط باريس 1450 رقم 76 ب و177 ـ أ ورقم 4 أ.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص134.

ومنهم أبو الحسن الطرسوسي الصغير، والد حسن الطرسوسي الكبير، وهو من أعاظم علويي كيليكيا، التي كانت من الحواضر والعواصم في ذلك الدور.

وبعد أيام بني حمدان انتقلت مشيخة العلويين إلى السيد سعيد الميمون سرور المعروف «بالطبراني».

ولد أبو سعيد الطبراني في طبريا سنة 968[1] ثم سافر إلى حلب، وتتلمذ هناك على أستاذه «الجلي» وصنّف كتبًا عديدة، وبسبب الحروب المتتالية، أجبر على مغادرة حلب إلى اللاذقية، وأقام فيها سنة 1031[2].

لقد اتخذ العلويون بعد الأئمة الباب مرجعًا لهم، ولكنهم لم يكونوا متحدين في ذلك، فلذلك انقسموا إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ الذين اتبعوا الباب أبا شعيب عمر البصري النميري، والذين يشكلون الأساس في العلوية ـ النصيرية، أو الغالبية الطاغية.

2 ـ الذين اتبعوا أبا يعقوب «اسحق النخعي» الملقب بالأحمر. وقد كان من أصحاب الحسن العسكري. ثم ادعى أنه هو الباب، فتبعه بعض العلويين ـ النصيريين، الذين ظلّوا إلى زمن إسماعيل بن خلاد[3].

كان البصري أبا يعقوب بن محمد بن أبان النخعي المدعو بالأحمر، أحد أهمّ رواة الغنوصية المفضل إبان عهد الإمامين علي الهادي، والحسن العسكري. عاش في بغداد وكان له فيها قبل كل شيء تأثير كبير، توفي فيها سنة 899م. وهناك شهادات على فرقة الإسحاقية المسماة حسب اسمه في بغداد والمدائن[4].

---

(1) ـ هناك من يقول إنه ولد في طبرستان، ومنهم هاينس هالم، ولكن نحن نرجح «طبريا» وإلا كان «الطبرستاني».

(2) محمد طويل: تاريخ العلويين، ص260 ـ 261.
ـ الباكورة السليمانية: السورة الرابعة، وسورة النسبة، ص15 وما بعد.
ـ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ8 ص603 ـ 604.

(3) محمد طويل: تاريخ العلويين، ص262.

(4) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، جـ4 ص380.
ـ هاينس هالم: كتاب الأظّلة، جـ1 ص245 وما يليها (تحقيق هاينس هالم).

ويذكر ياقوت الحموي إسحاقيي «دائرة الشرطة»، الواقعة بين البصرة وواسط، في جنوبي العراق، ويبدو أن الفرقة قد امتدت عبر حلب، إلى السواحل السورية حتى اللاذقية وجبلة، وذلك أيام زعيمهم إسماعيل بن خلاد، الذي ضغط على النصيريين ـ العلويين، الجنبلانيين، حتى كاد يقضي عليهم، لولا مجيئ عشيرة الهلاليين، أو بني هلال، الذين نزلوا على ضفة نهر العاصي، وهم علويون تابعون لأبي شعيب محمد.

وبمجيء بني هلال أدرك إسماعيل بن خلاد الخطر الذي يتربّص به، فهرب نحو أنطاكية، حيث تبعه إليها «دياب بن غانم» زعيم بني زغبة، فعاد ثانية إلى اللاذقية، وهناك تمكّن خصمه دياب بن غانم من القضاء عليه مع فرقته، بين منطقة «الفاروس» والبحر، ودفن في تلك المنطقة، وقبره يعرف بـ«قبر الشيخ قرعوش»[1] وكثيرًا ما يذكر إسحق الأحمر في كتب النصيريين ـ العلويين، باعتباره العدو الألد، للإيمان الحق. إذ يصفونه بكل معاني الاشمئزاز، كما اتهمه البعض بالزندقة.

جاء في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي قَبْسًا عن النوبختي:

«وقد كان ممن جدد الجنون في الغلو في عصرنا: إسحق بن محمد المعروف بالأحمر، وكان ممن يزعم أن عليًا هو الله، وإنه يظهر في كل وقت، على صور مختلفة، فهو الحسن في وقت الحسن، وكذلك الحسين، وهو واحد، وإنه هو الذي بعث بمحمد ﷺ، وقال في كتاب له: «لو كان ألفًا لكانوا واحدًا». وكان راوية للحديث، وعمل كتابًا ذكر أنه «كتاب التوحيد». فجاء فيه بجنون وتخليط لا يُتوهّمان، فضلًا من يدل هنا عليهما، وكان ممّن يقول: باطن صلاة الظهر ﷺ، لإظهاره الدعوى قال: «لو كان باطنها هو هذه التي هي الركوع والسجود»، لم يكن لقوله: «إن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر»، يعني لأن النهي لا يكون إلا من حيّ قادر[2].

---

(1) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص195.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، ص262.

(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، جـ6 ص380.
ـ القرآن: سورة العنكبوت: الآية 45.

أما الشهرستاني فيقول: «النصيرية والإسحاقية من جملة غلاة الشيعة، ولهم جماعة ينصرون مذهبهم، ويذبّون عن أصحاب مقالاتهم: وبينهم خلاف في كيفية إطلاق اسم الإلهية على الأئمة أهل البيت. وقالوا: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل. أما في جانب الخيّر فكظهور جبريل عليه السلام ببعض الأشخاص، والتصوّر بصورة أعرابي، والتمثّل بصورة البشر. وأمّا في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة إنسان حتى يعمل الشر بصورته، وظهور الجن بصورة بشر، حتى يتكلّم بلسانه. فكذلك نقول: إن الله تعالى ظهر بصورة أشخاص. ولما لم يكن بعد رسول الله ﷺ أفضل من علي رضي الله عنه، وبعده أولاده المخصوصون، وهم خير البريّة، فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم، ففي هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم، وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي رضي الله عنه دون غيره، لأنه كان مخصوصًا بتأييد إلهي من عند الله تعالى في ما يتعلّق بباطن الأسرار. قال النبي ﷺ: «أنا أحكم بالظاهر، والله يتولّى السرائر». وعن هذا كان قتال المشركين إلى النبي ﷺ، وقتال المنافقين إلى علي رضي الله عنه. وعن هذا شُبِّه بعيسى ابن مريم عليه السلام. فقال النبي ﷺ: «لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى ابن مريم عليه السلام، لقلت فيك مقالاً».

وربما أثبتوا له شركة في الرسالة، إذ قال النبي عليه السلام: «فيكم من يقاتل على تأويله قتلت على تنزيله، ألا وهو خاصف النعل». فعلم التأويل، وقتال المنافقين، ومكالمة الجن، وقلع باب خيبر، لا تعدّ حُبًّا فيه، من أول الدليل على أن فيه أي علي جزءًا إلهيًا، وقوّة ربّانية، ويكون هو الذي ظهر الإله بصورته، وخلق بيده وأمر بلسانه. وعن هذا قالوا: «كان موجودًا قبل خلق السماوات والأرض، وقال: كنا أظِلّةً عن يمين العرش فسبَّحنا، فسبَّحت الملائكة بتسبيحنا، فتلك الظلال، وتلك الصور التي تنبئ عن الظلال، هي حقيقته (أي أنها في الحقيقة هو)، وهي مشرقة بنور الرب تعالى إشراقًا لا ينفصل عنها، سواء كانت في هذا العالم، أو في ذلك العالم. وعن هذا قال علي رضي الله عنه: «إن أحمد (محمد) الضوء من

الضوء. يعني لا فرق بين النورين، إلا أن أحدهما سابق، والثاني لاحق به. قال له، وقالوا: وهذا يدل على نوع الشركة»[1].

فالنصيرية أقرب إلى تقرير الجزء الإلهي، والإسحاقية إميل إلى تقرير الشركة في النبوّة، ولهم اختلافات كثيرة لا نذكرها.

وبعد أيام بني حمدان انتقلت مشيخة العلويين إلى السيد سعيد الميمون سرور المعروف بالطبراني[2]:

ولد الطبراني في طبريا سنة 968م، ويذكر أنه حفظ القرآن وهو ابن سبع سنوات، ثم سافر إلى حلب، وتتلمذ هناك على أستاذه «الجلي» ثم غادر إلى اللاذقية عن طريق أنطاكية، عندما انتقل مركز النصيرية ـ العلوية إليها، وأقام فيها. ولم تكن في أيامه حكومة قويّة منظّمة في جبال النصيرية، بل كان في الجبل إمارات عديدة، وكان لكل واحدة قلعة تحميها من جيرانها. ولم يكن بين هذه الإمارات عشائر واختلاف مذهبي.

وكان للطبراني مكانة خاصّة، تذكّر بفضل الخصيبي عند الاتباع، إلى حد أن السورة الثالثة من سورة النصيرية ـ العلوية قد سمّيت باسمه، وهي تقديسية أبي سعيد، ويعتبره المؤرخ النصيري ـ العلوي محمد طويل أكبر مؤلّف بين العلويين، وهو آخر شيخ منفرد بالطريقة الجنبلانية، التي استحالت بعد ذلك، ويبدو أن الطبراني كان المؤلّف الحقيقي للعصبة النصيرية في تلك الحاضرة، بل كان رئيسًا دينيًا للجميع. وكان أزهد واتقى الجميع، وأقلّهم مالاً، وكان مجاهدًا دينيًا بين النصيرين ـ العلويين. وقد شجّعه التنوخيون على الزعامة الدينية، وكانوا قد اعتنقوا العقيدة العلوية. ويبدو أن حكم الصليبيين في أنطاكيا منذ 1098، وفي اللاذقية منذ 1103، لم يحد من نشر الفرقة في الجبال الوعرة، المجاورة، للاذقية وطرطوس.

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ص143 ـ 145 وص 188 وما يلي.

(2) الغالبية الساحقة من المؤرخين يذكرون أنه ولد في «طبريا» ونسب إليها. إلا أن هاينس هالم يخالف هذا الرأي، ويقول ولد في «طبرستان». وإذا كان في طبرستان فتكون النسبة «الطبرستاني» لا الطبراني، ونحن نرجّح الرأي الأول. كما ذكرنا سابقاً.

ولعلّ المكانة التي حظي بها أبو سعيد الطبراني، تعود إلى كثرة تآليفه، وخطورة كتاب «المجموع في أعياد النصيرية وشعائرها وعباداتها» وهو مصنف في جملة الأحكام التي تنظّم بها حياة النصيريين ـ العلويين، وفق اعتقادهم[1].

ويرجح الكثير من الباحثين والمؤرّخين، أن الطبراني هو مؤلّف كتاب الأظّلة، وهو مؤلّف، أدبي كامل، وصلنا جزء منه، وقد أصبح بمؤلفه هذا خاتمًا للنصيرية ـ العلوية[2].

وتتواتر الطائفتان، النصيرية ـ العلوية، والإسماعيلية، كتابًا يحمل عنوانًا نصفه عربي، ونصفه الآخر فارسي، كتاب «الهفت الشريف»[3] أو كتاب «الهفت والاظلّة»، ويرد كذلك العنوان «كتاب الأشباح والأظلّة»[4]. صدر النص في طبعتين وتم تحقيق الطبعة الأولى من قبل العلاّمة الإسماعيلي عارف تامر، والأب عبدو خليفة اليسوعي (المطرن عبدو خليفة فيما بعد). لقد استند تحرير هذا الكتاب على مخطوط من مدينة «مصياف السورية» على المنحدر الغربي لنهر العاصي. وطبعت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في بيروت سنة 1970.

---

(1) C.Cahen: note sur les origines de la comunauté syrienne des nysayries. R.E.L. 38 - 1970 p:243 - 249.

ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص199.
ـ مجموع الأعياد: تحقيق ر. شتروطمان في مجلة الإسلام، المجلد 27 ص5 عدد تموز 1941.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، ص265.
ـ الباكورة السليمانية ص11 ـ 12.

(2) L. Massignon Blbliographie n° 41 - 57.

ـ سيزغين: تاريخ المدونات العربية، ص284.
ـ هاينس هالم: شرح وتعليق على كتاب الأظّلة، جـ1 ص260 وما بعد.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، الطبعة الثالثة، ص160.

(3) كتاب السابوع الشريف، من الفارسية، هفت = سبعة.

(4) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص169.

L. Massignon Equisse d'une bibliographie (op. min) 642. Paris. Bibl, nat, art 1450

طبقًا لمخطوط عربي مقيّد في مكتبة باريس رقم 1450 مجلد 119. ب.

كما أصدر الباحث والمؤرّخ الإسماعيلي مصطفى غالب النص بعنوان «كتاب الهفت الشريف» سنة 1964، في بيروت أيضًا. ويستند تحقيقه إلى مخطوطين سوريين، واحد من قرية القدموس السورية الواقعة في الجبال شرقي بانياس، وهو مؤرّخ بتاريخ 8 حزيران سنة 1710، والمخطوط الآخر، يبدو أنه أحدث من الأول، من قرية «بري» القريبة من سلمية، جنوب شرق حماه. وفي دراسة أولية لـ «هاينس هالم»، لهذا الكتاب، يجد كثيرًا من الفساد في النص، لكن مضامين الكتاب لا تربطها علاقة بالتعاليم الإسماعيلية إذ أنه يعد بكل وضوح في تراث النصيريين ـ العلويين، وقد ذكره سليمان الأذني في كتابه «الباكورة السليمانية» بعد أن كشف عن أسرار معتقدات طائفته مرات عدة «بعنوان» الأظلّة»[1].

ولكن الأمر لا يتعلّق بكتاب نصيري ـ علوي بالمعنى الصحيح، إذ أن الميزات المهمّة غير المتغيّرة للعقيدة النصيرية ـ العلوية، ناقصة تمامًا، وتظهر فقط في إضافات ألحقت به، ويشير «ڤ. ماديلونغ»، إلى أن ثمّة كتابًا عنوانه الأظلة: يُنحَل إلى المؤلف النصيري ـ العلوي المعروف أبي سعيد ميمون الطبراني. ويضيف ماديلونغ: «لكن إن كان حقًا هو مصنف نصًا، فسيفترض على المرء أن يجد فيه بطبيعة الحال نموذج تعاليم النصيرية ـ العلوية المتبلورة تبلورًا تامًا، الذي نعرفه من كتبه الأخرى والذي ينعدم وجوده في كتاب «الهفت والأظّلة». وعلى كل حال يمكن أن يكون الطبراني محرر الكتاب، إذ إن النص الموجود مثله كمثل نص «أم الكتاب» ليس متجانسًا: إذ تتقدم الرؤيا الأصل المشيرة إلى نهاية العالم إلى أجوبة الإمام جعفر الصادق على أسئلة المفضّل في الأبواب (1 ـ 59) مقدمة نصيرية ـ علوية واضحة، وعلاوة على ذلك، ذيّل

(1) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص 196 ـ 170.
ـ الباكورة السليمانية: ص32، 59، 61 ـ 181.

الكتاب بنواة النص مجموعة من أحاديث الغلاة، تحتوي على متوازيات وضروب لنص الكتاب[1].

لقد نقل الغالي الكوفي، علي بن حماد الأزدي، كتاب الأظِلّة، كما يبدو، فهو معاصر للأئمة: جعفر الصادق، وموسى الكاظم، وعلي الرضا[2]. وتذكر المصادر الإمامية مؤلّفًا لكتاب الأظّلة «الغالي الكوفي، أبا جعفر محمد بن الحسن بن سنان الظاهري»، الذي عاش في الكوفة، في الزمن نفسه، وكان معلّمًا، وتوفي سنة 835، في السنة ذاتها مثل الإمام الرضا.

وينتمي محمد بن سنان، الذي توفّي أبوه، وهو ما يزال طفلاً، إلى عائلة موالٍ كوفية. ويظهر ابن سنان في كل أحاديث الغلاة، التي يُسِرُّ الإمام فيهم للمفضل بن عمر بوحي سرّي، متصدّر لسلسلة الرواة، أي أنه هو الذي روّج هذه الأحاديث. ويتفق مع هذا الخبر لدى «الطوسي» الناصّ على أن محمد بن سنان، قد نقل وصيّة «المفضّل» على الأرجح، أن المعني بذلك ليس إلا «كتاب الأظّلة»، الذي حصيلته ما أبيح به للمفضّل من قبل الإمام جعفر. إذ يُشارُ في مقدّمة النص إلى المفضّل بأنه: «أصل كل رواية باطنية عن أبي عبد الله عليه السلام «الإمام جعفر الصادق»، كما أنه يشار إلى محمد بن سنان بأنه: «خازن هذا العلم الغنوص»[3].

---

(1) - L.Massignon Equisse, 520 - 646.
- الباكورة السليمانية: ص181.
- هاينس هالم: كتاب الأظّلة، دورية الإسلام، عدد 155 سنة 1978 ص219 ـ 266 وعدد 58، سنة 1981، ص15 ـ 86.

(2) الكشّي: رجال، ص375 فقرة 703، طبعة كربلاء.
- هاينس هالم: الأظّلة، جـ1 ص241.

(3) - النجشي: رجال، ص231.
- الطوسي: رجال، ص288.
- ابن النديم: الفهرس، ص197.
- هاينس هالم: كتاب الأظّلة، ج1 ص241.

لكن البعض اعتبر أن التراث الإمامي، وحي الإمام الصادق إلى المفضل، الذي روّج عن طريق ابن سنان منحولاً، إذ لم يستطع الإماميون أن يروا في هذا الوحي تشويشًا ومغالاة، وامتنعوا عن تواتر أحاديث من هذا النوع. ومن الطبيعي كذلك، إن كتاب الأظلة، الذي يحتوي على خلاصة جعفر الصادق المزعوم السري إلى المفضل، قد كان عرضة لحكمهم الذي لا يرحم عليه باللعنة. كذلك ضاع هذا الكتاب في بلده الأصيل العراق مثل «أم الكتاب» المشابه له، واستطاع مثله فقط، الاستمرار في الحياة، في منطقة جبلية منعزلة حتى يومنا هذا[1].

تقطع الرواية في «كتاب الأظّلة» كما هي في أم الكتاب التي تحكي عن أصل الأرواح النورانية، وخلق السماوات السبعة، ونشوء الشياطين، وحلول الأرواح النورانية الهابطة في أبدان بشرية، وتناسخ الأرواح، وأخيرًا الخلاص، بإضافات أسقطت على النص صادرة عن الأسئلة التي يطرحها المفضل. يحوي النص الكثير من أنواع الملحقات الفرعية، وأحيانًا من التناقضات، إذ علينا هنا وهناك، أن نأخذ الإضافات المُسقطة في فترة لاحقة على النص، في الحسبان، ومختصر ما جاء في الأبواب الجوهرية:

في البدء خلق الله «نورًا يلقي بظلاله»، قسَمَ ظله إلى سبعة أظله تطابق كما يبدو الأمراء السبعة للأرواح في أم الكتاب، وهم ليسوا بعارفين يُعلّمون لذلك العبادة الصحيحة من خلال تسبيح الله ذاته. وضع الله من تسبيحه لذاته السماء العلية السابعة، التي تحجّب خلفها. وضع من تسبيح الأظّلة هذا الضرب من الألبسة غير الجسدية، فهكذا آلت إلى أشباح. وأخذ الله على سكان السماء العلية وآدم في مقدمتهم ميثاقًا تعهّدوا فيه بأن يقروّا به خالقًا قادرًا.

وتخلق على نحو مشابه ستة سماوات أخرى، ومن تحتهم جنّات في كل واحدة آدم جديد، وإن لم يرد القول الصريح بأن ذلك كان نتيجة للعصيان، إلا أننا

(1) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص171.

نستطيع أن نفترض ذلك افتراضًا ضمنيًا، ويظهر الله محددًا في كل سماء وحجاب، لكي يؤدّب الناس. وتحصل الأشباح في الجنّات على أبدان من نور يستريحون فيها كونهم أرواحًا. وكما يبدو، فذلك لم يكن عقابًا لهم، إنما جزء من وجودهم الفردوسي. ونالت الأبدان النورانية الأرواح حينما غمست في ينابيع الجنة السلسبيل».

ونعلم بإسهاب لأي سبب تستمر الأرواح في الهبوط إلى أسفل فقط عند وصولها إلى الدرجة السفلى: لا يعهد الله للأرواح بأصلها وحسب، إنما يطلقها كذلك على قدرها المستقبلي ـ الوجود على الأرض، والقصد من ذلك، اختبارهم، إذ يجب عليهم أن يحترموا إرادته دون معارضة، إلا أنهم يلتجئون إلى الرجاء، لأنهم لا يريدون الهبوط إلى أسفل، فلا يجتازون الامتحان بنجاح. يتوجب عقابهم لعصيانهم إرادة الله. وحجب الله السماء السفلى عدة مرات عن نظرهم، والآن يجب أن ينزلوا إلى الأرض ويحصلوا على أبدان من طين.

وعند هذه المرحلة يظهر إبليس وذريته لأول مرّة. إذ يرى الأبدان من لحم ودم فقط، ولا يعرف أصل الأرواح المحبوسة فيها، فيرفض إذاً السجود لآدم. وكذلك يحجز هو وقومه الآن عقابًا لهم في أبدان أرضية، فلا يعد من الممكن تفريق الشياطين عن البشر، وتخلق النساء من معصية الشياطين، وإذ ذاك يكون الاختلاط المفسد، وتحبس الأرواح النورانية في المادة يمزج الشر، من خلال مشاركة النساء، إذ كان تناسخ الأرواح نتيجة لذلك، وعلى كل حال، فإن قدر «المؤمنين الممتحنين»، كما يسمى في الكتاب ولدى «المُخمِّسة» مختلف عن قدر ذرية إبليس المتجسّدة: يتصّفى المؤمن في كرة متعددة المرّات في صورة أنسية، يطلق عليها الـ«نسخ» أو النسوخية. في حين يخضع الشيطان الطافر إلى إله «مسخ» أو المسوخية، ويبقى يهبط بإعادة الحلول في أبدان الحيوانات تمامًا.

ويُخبر المؤمنون الذي نسوا كل ما عايشوه في السماوات، من خلال رسل الله النوارنيين المدثّرين بأبدان ظاهرة، المولودين والمتوفين في الظاهر. «علي والأئمة»

عن أصلهم. وتصعد أرواحهم بعد تطهير متكرّر، إلى الجنّة السفلى، ويغمسون في عين الحياة، ثم يردّ لهم بدنهم النوراني، وثم يتم الصعود إلى السماء السابعة تمامًا مثل الهبوط السابق. وتطابق كل واحدة من السماوات السبع منزلة. وتحمل المنازل وإن كان الترتيب مغايرًا تغايرًا بسيطًا، الأسماء عينها، كما هي في الكتاب ولدى المخمّسة، تحظى الأرواح النورانية في النهاية بالنجاة والانتهاء: «يعودون إلى حيث أتوا، يعني الله».

والمحصلة النهائية لامتلاك العلم أو المعرفة هي أن المؤمن الحق محرّر من أغلال وقيود فرائض العبادات الأرضية، أن صيغ الباب الثالث عشر، تكاد تكون موجودةً حرفيًا في خبر القمي من المخمسة والمفوضة[1].

يقول القمي: «المخمّسة هم أصحاب أبي الخطّاب، وإنما سُمّوا المخمّسة، لأنهم زعموا أن الله جل وعز هو محمد وإنه ظهر في خمسة أشباح، وخمسة صور مختلفة، ظهر في صورة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين. وزعموا أن أربعة من هذه الخمسة تلتبس لا حقيقة لها، والمعنى شخص محمد وصورته لأنه أول شخص ظهر، وأول ناطق نطق، لم يزل بين خلقه موجودًا بذاته، يتلوّن في أي صورة يشاء، يظهر نفسه لخلقه في صور شتى من صورة الذكران والإناث والشيوخ والشبان والكهول والأطفال، يظهر مرّة والدًا، ومرة ولدًا وما هو بوالد ولا بمولود (قرآن 112: 3) ويظهر في الزوج والزوجة، وإنما أظهر نفسه بالإنسانية والبشرانية، لكي يكون لخلقه به أنس، ولا يستوحشوا ربهم[2].

وزعموا أن محمدًا، كان آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، لم يظل ظاهرًا

---

(1) انظر كتاب الأظّلة.

(2) انظر القمي: ص56 ـ فقرة 111 ـ 113.
ـ انظر هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص161 ما بعد.
ـ سيرة تنصيرية، ص642 رقم 808.
ـ الهفت والأظّلة: عارف تامر، الأب عبدو خليفة، ص28 ـ 29 و128 ـ 129.
ـ المسعودي: مروج الذهب، ج3 ص265 2852 ج3 ـ منشورات مكتبة صادر بيروت 2005.

في العرب والعجم. وكما أنه في العرب، ظهر كذلك هو في العجم، ظاهر في صورة غير صورته في العرب.. وإنه كان يظهر نفسه لخلقه في كل الأدوار والدهور، وإنه تراءى لهم بالنورانية فدعاهم إلى الإقرار بوحدانيته، فأنكروه، فتراءى لهم من باب النبوّة والرسالة فأنكروه فتراءى لهم من باب الإمامة (أي بصورة الأئمة) فقبلوه، فظاهر الله عز وجل عندهم الإمامة، وباطنه الله الذي معناه محمد يدركه من كان من صفوته بالنورانية، ومن لم يكن من صفوته بدرجة البشرانية اللحمية الدموية..

وقال هؤلاء بالتناسخ على خلاف غيرهم من الغُلاة... وزعموا أن المؤمن العارف منهم لا ينتقل روحه في شيء من الأشياء، وإن روح المؤمن منهم ألبس سبعة أبدان بمنزلة سبعة أقمصة يكون للإنسان، فمتى تعدّ من قميص فيتقمّص آخر. وزعموا أن الإيمان سبع درجات، فالدرجة السابعة الارتقاء إلى معرفة الغاية، فيكشف الغطاء وحتى تراه النورانية، وأن المؤمن يلبس في كل دور قميصًا، وهو قالب غير القالب (الآخر)، والدور عشرة آلاف سنة، وهي سبعة أدوار، والسبعة إذا دار هو كور، والكور سبعون ألف سنة، ففي سبعين ألف سنة يصير عارفًا، فيكشف له الغطاء، ويرفع عنه التبليس، فيدرك الله الذي هو محمد بذاته بالنورانية، لا بالبشرية اللحمانية. إن الخاموس الذي استمدّت منه المخمّسة كنيتها منه، هو عين الذي في أم الكتاب. بيد أن القمّي يبرز نزعة لا تنوجد هناك؛ تحديدًا أن محمدًا يحظى في الخاموس بمكانة خاصة: فهو المعنى الحقيقي. أمّا شخوص التخميس الآخرون فيوصفون بأنهم أشباح.

يحتوي كتاب الأظّلة على حوالى أربعين بابًا، أهمها:

1 ـ في معرفة الخليقة وأول شيء، خلق الله العالم.

2 ـ معرفة الأظّلة والأشباح وكيف أدّبهم وعرفهم بنفسه.

3 ـ في معرفة الأدوار والأكوار والتراكيب الناسوتية.

4 ـ في معرفة عصيان وعلله، وكيف نسوا ما ذكّروا به.

5 ـ في معرفة بعث الرسل إلى الخلق.

6 ـ في معرفة إبليس ومن أي شيء خلقه الله.

7 ـ في معرفة الأبالسة وكيف صاروا شياطين.

8 ـ فكيف إذا جئنا من كل أم بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدًا.

9 ـ في معرفة أشباه الناس في البهائم، والبهائم في الناس بالمسوخية، ومن أي شيء ذلك.

10 ـ في معرفة علل المزاج بين المؤمن والكافر.

11 ـ في معرفة الصفاء والاصطفاء، وما يسقط من المؤمن من الأعمال الظاهرة إذا ارتقى إلى هذه الدرجة.

12 ـ في معرفة نكس الكافر درجة بعد درجة، كالمؤمن الذي ترقّى في الإيمان درجة درجة.

13 ـ في معرفة امتزاج المؤمن بالكافر وكيف اختلطوا.

14 ـ في معرفة إبليس، وهل هو ظاهر أم باطن؟

15 ـ في معرفة ابتداء الخلق المؤمن العارف.

16 ـ في معرفة النجوم الخمسة، والنجوم الثابتة في السماوات السبعة وسكانها وأحوالها.

17 ـ في معرفة آدم الآخر وعصره.

18 ـ في معرفة قتل مولانا الحسين.

وإذا عدنا إلى رؤيا جابر في أم الكتاب، حيث نجد فيه كثيرًا من التشابيه، بينه وبين «كتاب الأظلّة». مع العلم أن هذا الكتاب تتوارثه الطوائف الإسماعيلية في منطقة «بامير، وهوندكوش، وكراكرم»، فقد شهد شمال شرق أفغانستان إرسالات إسماعيلية، في القرن الحادي عشر، وكان المؤلّف والمفكّر الإسماعيلي المهم «ناصر خسرو» يقيم في تلك الفترة في «جمغان» في منطقة «بدخشان»، إلا أن

«فلاديمير أيڤانوف»، الذي كان عاملاً في متحف «بطرسبُرغ» قد أعلن في نشرة الأكاديمية سنة 1917 عن اقتناء المخطوط.

لقد نشر إيڤانوف الذي أقام بعد الثورة الروسية في المنفى الهندي، والذي أصبح الرائد الأهم في الدراسات الإسماعيلية والباطنية 1932، ملاحظاته حول «أم الكتاب» وقد قام في تلك الملاحظات، بمحاولة أولى لتصنيفه في تعاقب زمني، وترتيبته طائفيًا من الوجهة التاريخية، وقد وجد في هذا الكتاب، أن الأمر لا يتعلّق بكتاب إسماعيلي ، بحيث يرد فيه ذكر اسم «الكوفي أبي الخطاب» بصيغة البركة، مرارًا وتكرارًا، فقد أثبت إيڤانوف بقوله: «إن هذا الكتاب يعكس المذهب الأصلي لفرقة الخطّابية» ملاحظًا تشابهًا بين تعاليم النصيرية ـ العلوية السورية، وبين الـ«علي إلهي» أو أهل الحق. كما رأى إيڤانوف في الملاحظات، أن جنوب بلاد ما بين النهرين (العراق هو الوطن المحتمل للنص أيضًا)، مستندًا قبل كل شيء على الأفق الجغرافي، الذي يظهره الكتاب.

إن هذا الكتاب بجملة تعاليمه ومصطلحاته، مرتبط ارتباطًا وثيقًا مع آراء الغلاة الشيعة، ولا سيما آراء «النصيريين ــ العلويين» و«كتاب الاظلة» الذي يتناقلونه. بحيث يظهر قاموس الغُلاة الكوفيين المعروف على كل وفرته. إن هذا الكتاب، وفي أجزائه القديمة أيضًا، هو نتاج الغلاة الكوفيين، واضح الدلالة وضوحًا بيّنًا[1].

لم ينشأ أم الكتاب، دفعة واحدة. ويقر اقرارًا عامًا بأن الآثار الإسماعيلية هي ثانوية. ولكن لا يظهر كذلك أن باقي النص متجانس، ممّا يجعل التأريخ المضبوط للنص متأرجحًا.

ويرى هاينس هالم: أنه بالإمكان تقسيم الكتاب إلى أربعة أقسام:

1 ــ العنوان والمقدمة.

(1) أڤانوف: ملاحظات ـ 438 الحاشية. أم الكتاب عدد 10، دورية المشرق. عددد 25/ 26 سنة 1970، ص354.
ـ هاينس هالم: كتاب الأظّلة، (تحقيق) ص169.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص83 ـ 85.

2 ـ الطرفة المدرسية: الإمام الباقر يعلن في ربيعه الخامس عن نفسه، لمعلمه «عبدالله بن سبأ في معجزة تجلٍّ، إنه هو الله» وترتبط طرفة الجزء الثاني المدرسية بـ«رؤيا جابر» من خلال شخص الإمام باقر فقط، إذ أنها تمثّل وحدة مستقلّة، لا يتسنّى تحديد قدمها تحديدًا دقيقًا، وتستند إلى «عبدالله بن سبأ» وابنه «طالب». وقد تم تطعيم رؤيا جابر المستقيمة والبسيطة فيما بعد، بتكهّنات حول العالم الأصغر، والعالم الأكبر، وهي معقّدة للغاية.

3 ـ يقدم القسم الثالث من رؤيا جابر رواية متسلسلة، يكشف الإمام باقر، عن خاموس الخالق، وخشوع أمير الأرواح سلمان، وتكبّر العدو عزرائيل، وخلق قبب السماوات السبعة، وهبوط الأرواح النورانية المرتابة على الأرض وانتقالها الفردوسي في أشباح أجساد نورانية، تضليلها بالجنس وظلامها الذي عقب ذلك إلى أظلّة، وتكثيفها في أبدان من لحم ودم، وتنتهي الرؤية برجاء الأرواح المحبوسة في الأبدان كي تخلص، وبوعد الله لها أن تعاد بشروط عيّنة إلى ملكوت النور.

إن هذه الرواية المفصّلة مرتبطة ترابطًا رائعًا وذات منطقية، وأن المستمع الذي يوحي له باقر بالأسرار هو في أصله «جابر الجعفي» أو «جابر بن زيد الجعفي» الذي يتحوّل فيما بعد، في بعض المواقع إلى صحابي الرسول «جابر بن عبد الله الأنصاري» أو «جعفر الجعفي».

إن العقيدة الأحدث سنًا لهذه الطبقة بشكل عابر،أن أحداث العالم الأكبر المثولوجية لها مماثلاتها في العالم الأصغر، أي في الجسد البشري، أو بالأحرى، أن هذه الأحداث تدور فيه: قبة السماء العليا هي عقل الإنسان، والأرض قلبه، وتسكن روحان في بطن القلب: ففي بطين الماء، أو ماء الدم، تقبع الروح الحسيّة، المعتقد الشرير المضلّل في الحياة الدنيا، والمسمى كذلك باب «آدم المذموم». أما في بطين الريح فتكمن الروح المعترضة، التي أنزلت إلى الأرض بسبب عصيانها، إلا أنها قابلة للخلاص، والتي تسمى كذلك بروح القلوب، وأن الحاكم في العالم الأعلى هي روح الحياة الناطقة، التي يتم المساواة بينها وبين الملك تعالى، بينها

وبين الإله في رؤيا جابر. وتحول مظاهر الإله الأعلى الخمسة: محمد، علي، فاطمة، الحسن، الحسين. في الطبقة ب خمسة مجردات؛ غاية المزج ـ النفس، بريق الشمس، الوصل الإلهي، نظر المؤمن[1].

في نظر الكثير من الباحثين والمؤرّخين والمستشرقين، أن رؤيا جابر في أم الكتاب أسطورة فنيّة غنوصية تامة في زي شيعي. وتبعية هذا النص للغلو الكوفي بديهية. إن أغلب جزئيات ومصطلحات تعاليم الفرق الكوفية الغالبة، المروية بعزل بعضها عن بعض، من قبل المؤرّخين الإماميين، والسنة للمذاهب والفرق تتواجد هنا مرة أخرى في سياق يجعلها لأول مرّة ذات مغزى، وبذلك يمكن فهما، وقد لخص هذه النظرية، وهذا القول «هاينس هالم» في كتابه «الغنوصية في الإسلام»[2] بعنوان: «المواضيع الغنوصية في أم الكتاب».

«إن ملتقى الوحي السري هو «جابر بن يزيد الجعفي»، والموحى إليه هو «إمام الزمان، محمد الباقر»، «باقر العلم». بيد أن الإمام مجرّد كائن صوري تجسّد لتلك الالوهية العلية عديمة الاسم. ومن هنا لا يسمى الأب «الإله الأزلي» لدى الغلاة الكوفيين، يظهر نوره في خمسة جوارح في الأنوار القديمة الخمسة، «محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين». لا يحظى علي فيهم كما يظهر بمكان الصدارة. لقد وجد موضوع جوارح الله الخمس في المانوية طابعه المميّز «خمسة شنكس». كذلك السفر القبطي المنحول ليوحنا «خاموس» أزليات الأب، تظهر الإله الأعلى كخاموس. وتوجز الفرق الإمامية العديدة من فرق الغلاة طبقًا لهذه السمة الملفتة للنظر مطلقة عليهم اسم «المخمّسة».

(1) أڤانوف: دورية الإسلام، عدد 23 ص7 ـ 9 ـ 1936. وص107 وما يليها.
ـ الكشّي: رجال، ص192.
ـ الطوسي: رجال، ص361.
ـ النوبختي: ص58.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص87 وما بعد.

(2) انظر هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام ص135 وما بعد.

ومع أن تصوّر جلوس الله على العرش فوق بحر البيضاء، متأثرًا بالقرآن في سورة الرحمن الآية 19 وما يليها، أي في الآية 19 حتى الآية 79. لكن نشأته على كل حال وليدة موضوع غنوصي: إذ يحيط الله في السِّفْر المنحول ليوحنا «ماء النور الخالص». وقد يعود هذا التصوّر على الأرجح إلى سفر التكوين الإصحاح الأول، العدد الثاني: «وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرفّ على وجه الماء»، يحجب هذا النور، خيرًا بحجاب الغنوصي[1].

إن النفوس البشرية في أم الكتاب، هي ومضات ضوئية ساقطة، مائة وعشرون ألف نور، أو قنديل في أصلها. كان نَفْيُها في جسد العالم عقابها على نسيانها على فهم «فراموش كردند»، في كل سماء من السماوات السبع قائد رأوه وشهدوا به في السماوات السابقة. يترددون عند كل ظهور للملك تعالى في حيرة، ما إذا كان هو حقًا مولاهم وخالقهم وأخيرًا يقرّرون الشهادة. تمامًا كما في السفر المنحول ليوحنا: تسكن النفوس التي عرفت كمالها ولم تسرع إلى التوبة في الزمن المطلق السفلي.

وحتى إنه يتوجّب على قسم منهم في أم الكتاب، وعددهم لدى النصيريين العلويين، مائة وتسعة عشر ألفًا من المائة وأربعة وعشرين ألفًا الأصليين النزول إلى الأرض لكي يوضعوا إلى حين الخلاص في تناسخ الأرواح، وتحويلاً في ذلك النوع من تناسخ النفوس، مثلما هو متبع في الفرق الغنوصية[2].

وتتوارث الطائفتان النصيرية ـ العلوية، والإسماعيلية في سورية كتابًا يحمل عنوان «كتاب الهفت والأظلّة»[3].

(1) انظر هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، الفصل الرابع، رؤيا جابر في أم الكتاب ص81 وما بعد..

(2) مقالات ص61 فقرة 121.
ـ النجشي: رجال، ص180.
ـ بلينيك بت هل: مدراش الطبقة الثالثة، ص171، وما يليها، القدس 1967.

(3) كتاب السابوع الشريف. من الفارسية «هفت» سبعة، أو كتاب الهفت الشريف، ويرد كذلك: =

يتبين من قراءة نصوص هذا الكتاب كما ذكرنا سابقًا، أنه لا يمت بعلاقة مع التعاليم الإسماعيلية إذ إنه يعدّ بوضوح في تراث النصيرية ـ العلوية، وقد ذكره سليمان أفندي الاذني في كتابه «الباكورة السليمانية». لكن الأمر لا يتعلّق كذلك بكتاب نُصَيْري ـ علوي، بالمعنى الصحيح، إذ أن الميزات المهمّة غير المتغيّرة للعقيدة النصيرية ـ العلوية ناقصة، وتظهر فقط في إضافات ألحقت به، وقد أشار «ف. ماديلونغ» إلى أن ثمة كتابًا عنوانه «كتاب الأظلّة»، يعزى إلى المؤلّف النصيري ـ العلوي المعروف «أبي سعيد ميمون الطبراني» المتوفي 1035م. وعلى كل حال يمكن أن يكون الطبراني محرر الكتاب، إذ أن النص الموجود مثله كمثل نص «أم الكتاب» ليس متجانسًا، إذ تتقدم الرؤيا الأصل المشيرة إلى نهاية العالم، أي أجوبة الإمام «جعفر الصادق» على أسئلة المفضل من 1 ـ 9 مقدمة نصيرية ـ علوية واضحة، وعلاوة على ذلك ذُيِّل بنواة النص مجموعة من أحاديث الغلاة، تحتوي على متوازيات وضروب لنص الكتاب.

وقد نقل الغالي الكوفي علي بن محمد الازدي «كتاب الأظلّة» كما يبدو، فهو معاصر للأئمة جعفر الصادق، وموسى الكاظم، وعلي الرضا، وتذكر لنا المصادر الإمامية مؤلفًا لكتاب الأظلّة هو «الكوفي أبو جعفر محمد بن الحسن بن سنان الظاهري»، الذي عاش في الكوفة في الزمن نفسه، وكان معلّمًا وتوفي سنة 835م،

= كتاب الأشباح والأظلّة، صدر هذا الكتاب في طبعتين الأولى 1960. من قبل العلاّمة الإسماعيلي، عارف تامر، والأب عبدو خليفة (المطران عبد خليفة لاحقًا)، في بيروت، لقد استند تحريره على مخطوط من مدينة مصياف السورية الواقعة على المنحدر الغربي لنهر العاصي. والطبعة الثانية سنة 1980، في بيروت. كما أورد الكاتب والباحث الإسماعيلي مصطفى غالب النص بعنوان: «كتاب الهفت الشريف» سنة 1964، في بيروت بالاستناد على مخطوطين سوريين، واحد من قرية القدموس الواقعة في الجبال شرقي بانياس، وهو مؤرّخ بتاريخ سنة 1701، والمخطوط الآخر هو جزء من مخطوطات إسماعيلية في قرية «بري» القريبة من سلمية الواقعة إلى الشرق الجنوبي من حماة.

في السنة ذاتها مثل الإمام الثامن علي الرضا، وينتمي محمد بن سنان[1] إلى عائلة موالٍ كوفية، وقد كان معروفًا مثل الإمام الثامن علي الرضا.

ويظهر ابن سنان تقريبًا في كل أحاديث الغلاة، التي يُسِرُّ فيهم للمفضل بن عمر، بوحي سري متصدرًا لسلسلة الرواة، أي إنه هو الذي روّج هذه الأحاديث. ويتفق مع هذا الخبر لدى الطوسي، الناصّ، على أن محمد بن سنان قد نقل وصيّة المفضل والمرجّح بذلك، هو «كتاب الأظلّة»، الذي حصيلته ما أبيح للمفضل من قبل الإمام جعفر.

الباب الأربعون من كتاب الأظلّة في معرفة قتل مولانا الحسين

قال المفضل:

أخبرني يا مولاي عن قصة الحسين، كيف قتل، وكيف اشتبه على الناس قتله وذبحه، كما اشتبه على من كان قبلهم في قتل المسيح. قال الصادق: «مفضّلُ، هذا سر من أسرار الله، أشكله على الناس ليهلك من هلك عن بيّنة، ويحيا من يحيا عن بيّنة، فعرفوه أولياؤه وعباده المؤمنون المختصون من خلقه. افهم، يا مفضل، إن الإمام يدخل إلى الأبدان طوعًا وكرهًا، ويخرج منها إذا شاء طوعًا وكرهًا، كما ينزع أحدكم جبّته وقميصه بلا تكلّف ولا ريب. فلما اجتمعوا على الحسين ليذبحوه، كما يقولون، خرج من بدنه، ورفعه الله إليه، ومنع الاعتداء اعتداء الظالمين عنه، وقد سَخِط سُخْط جبار عنيد لا تقوم بعظمته السماوات والأرض والجبال. وإن الحسين، لما خرج إلى العراق، وكان الله محتجبًا به وصار لا ينزل منزلاً صلوات الله عليه، إلا ويأتيه جبريل فيحدثه، حتى إذا كان اليوم الذي اجتمعت فيه العساكر عليه، واصطفت الخيول لديه، وقامت الحرب. حينئذ دعا مولانا الحسين جبريل،

(1) توفي أبوه الحسن وهو ما يزال طفلاً، ورعاه جده سنان، حسب قوله.

وقال له: يا أخي من أنا؟ قال: أنت ولي الله لا إله إلا هو الحي القيوم المميت والمحيي، أنت الذي يا ابن أخي من أنا؟ قال: أنت ولي الله لا إله إلا هو الحي القيوم المميت والمحيي، أنت الذي يا ابن الزهراء، تأمر السماء فتطيعك والأرض فتنتهي لأمرك، والجبال فتجيبك، والبحار فتسارع إلى طاعتك، وأنت الذي لا يصل إليك كيد كائد ولا ضرر ضار، لبيك. فقال الحسين: افترى هذا الخلق المنكوس، كيف تحدثهم أنفسهم أن يقتلوا سيّدهم؟ فقال جبريل: سيدي؟ فقال: نعم، إن أنفسهم تحدثهم أن يقتلوا سيدهم، ولكنهم لن يصلوا إلى ذلك، لأنهم ضعفاء، ولا لي، ولا لأحد من أولياء الله إلا أنهم لم يصلوا إلى عيسى ابن مريم ولا إلى يحيى[1]، ولا إلى أمير المؤمنين علي. ولكنهم عملوا ذلك ليحل عليهم العذاب بعد الحجّة والبيان. وقال الحسين: يا جبريل! فقال جبريل: لبيك ـ انطلق إلى هذا الملعون الضال الجاحد المنكوس، وقل له من تريد أن تحارب؟

قال الصادق: فانطلق جبريل في صورة رجل غريب مجهول، فدخل على القائد[2] وهو جالس على كرسيه بين قواده وحراسه وأبوابه، فخرق صفوفهم حتى وصل إليه ووقف بين يديه. فلما نظر إليه عمر بن سعد ارتاب منه، وارتعب وقال له: من أنت؟ قال جبريل: أنا عبد من عبيد الله، جئت أسألك عمن تريد أن تحارب؟ قال: أريد أن أحارب الحسين بن علي، وهذا كتاب عبيد الله بن زياد[3] يأمرني فيه أن اقتل ابن علي. قال له: تقتل وليّ رب العالمين، وإله الأولين والآخرين، وخالق السماوات والأرض وما بينهما، فلما سمع عمر بن سعيد ذلك أخذه الخوف وقال لقواده: خذوه.

(1) يحيى: هو يوحنا المعمدان عند المسيحيين.

(2) هو عمر بن سعد بن أبي وقاص، ابن فاتح العراق، كان قد أرسل من قبل عامل الكوفة زياد ابن أبيه لمراقبة مسيرة الحسين، وعليه المسؤولية عن حمّام الدم في كربلاء.

(3) زياد ابن أبيه، عبيدالله المتوفى سنة 687. هو والي العراق من قبل الأمويين، ولاّه معاوية سجستان وخراسان والعراق، وحارب إبراهيم الأشتر قائد الكوفيين قرب الموصل. فهزم وقتل، وعبيد الله بن زياد: عامل الكوفة الأموي، كان عصيان الحسين موجّهًا ضدّه.

فتبادروا إليه بالأعمدة والسيوف، قال: فتفل في وجوههم تفلة خرّوا على وجوههم من أثرها منكوسين، وخرّ الملعون ابن سعيد على وجهه من فوق كرسيه منكوسًا. فلما أفاق وأصحابه طلبوا جبريل، فما وجدوه، ولم يروا شيئًا، فازداد عمر بن سعد رعبًا وخوفًا، ونظر إلى أصحابه، وإذا بجبريل يدخل عليهم مرّة ثانية، ويقول لهم: الويل لكم هل سمعتم بمثل ما مرّ عليكم؟ وهل رأيتم مثل ما رأيتم، فإنكم ملعونون وظالمون. ثم خرج جبريل، ولم ينظروه.

فقال اللعين: هل رأيتم أو سمعتم قبل هذا؟ قالوا: ما رأينا ولا سمعنا أن رجلًا يدخل على ملك مثلك له بوابين وحجاب، وعسكر وقوّاد، فيدخل عليه رجل غريب لا يعلم، ولا يشعر به أحد حتى يتمثّل بين يديك ويتكلم بمثل ما كلمك به. ثم أننا عندما هممنا أن نأخذه ونقتله، تفل في وجوهنا تفلة، ضربنا على وجوهنا صاعقين. فقال اللعين عمر بن سعد: خبروني ما هذا؟ وكيف العمل؟

فتكلّم شيخ من الحاضرين، وقال: أصلح الله الملك والأمير، لا يهولنّك ما قد رأيت، فقد يكون إبليس اللعين تزيّن لنا ولك، كي يخيفنا. فقال عمر: ويحك، إن إبليس من أحد أعواننا، ونحن من حزبه وجنده متفقين على قتل ابن بنت رسول الله، فكيف يخوننا ويروِّعنا؟ أصلح الله الأمير، إنه تحقّق عندي معرفة ذلك الرجل، ولا يعرفه غيري، قال: هات ما عندك؟ قال الرجل: أقول، لا شك أن الحسين وأباه علي ابن أبي طالب كانا يشتغلان بشيء من السحر، ولا بد قد بلغك عن علي شيء كثير من هذا الفن، وكان يزعم أن سحره دلالة. قال اللعين: صدقت وأصبت، قد بلغني عنه شيء من ذلك السحر، ولا يمكن أمرنا هذا إلا إلى السحر، وما ذكرته إلى هذه الساعة، ولولا أن تكون قد ذكرتني من سحره لكان قد بدا إليّ عند محاربته وكنت قد هممت باعتزالي وعسكري عنه. ولكن آتوني بقوسي فقد قوي قلبي، وذهب عني رعبي، وأشهدكم عليه إنه بريء مما كان عليه علي بن أبي طالب، وما عليه ولده الحسين، ثم رمى سهمه، وقال لرجاله وعسكره: «إني أول من يرمي سهمه في عسكر الساحر».

وأمر الناس أن يتهيأوا بسلاحهم إلى قتال ابن بنت رسول الله. وكان أول من انقذ طليعة من عسكره رجلان حبشيان، خلقتهما عظيمة، وكأن عيونهما الجمر. فلما نظرهما الحسين قال: يا جبريل، أريد أن تأتيني بهذين الرجلين في تراكيبهما في المسوخية. فإذا هما كبشان أملحان. قال: فهتف الحسين هتفة وقال: ارجعا إلى ما تُعرفان به! فإذا هما رجلان أسودان ملعونان، في دماغ كل واحد منهما حديدة، فإذا هي تدخل دماغ كل واحد منهما وتخرج من دبره. قال الحسين: يا أخي يا جبريل من هذان اللعينان؟ قال: يا مولاي، هذان سعد والأملح. قال الحسين، قرّبا مني أيها اللعينان. قال: كيف رأيتما عذابي ونقمتي في مسوخيتكما؟ قال: لقد رأينا أشد العذاب. فأخرجنا من المسوخية إلى الأبدان البشرية، فقد عرفنا سبيل الحق، فارحمنا برحمة منك يا أرحم الراحمين. قال: لا رحمكما الله، هذا لكما، ومردودين ألف سنة بالمسوخية في قالب بعد قالب، أشدّد عليكما عذابي جزاء لما كسبتما. فقالا: العفو، اغفر لنا، فقال: لا غفران لكما ولا رحمة، فإن رحمتي وغفراني لأوليائي واصفيائي، وأن نقمتي وبأسي ونكالي لأعدائي الظالمين، ثم صاح بهما صيحة فساحا في الأرض.

قال المفضل: يا مولاي، إلى أين ذهبا؟ فقال الصادق: «قد عادا إلى أصحابهما يقاتلان الحسين». قال المفضل: هل كان مع الحسين يومئذ، في كربلاء من المؤمنين الموحدين أحد؟ قال الصادق: «كان معه مؤمن موحّد وستراه معنا». قال وحضر أبو الخطّاب: فقلت: اسمع يا أبا الخطاب ما يقوله مولانا. فقال أبو الخطاب: «نعم كنت أنا معه وكنت أيضًا مع أمير المؤمنين «علي». ثم رجع مولانا جعفر الصادق إلى حديثه فقال: «إن الحسين لمّا أحدقوا به، طلب جبريل وميكائيل وإسرافيل فأجابوه: لبيك يا ربنا. فقال: اعتلوني إلى الهواء. وعلي معه..

قال المفضّل: يا مولاي، أكان أصحاب الحسين يرون جبريل؟ قال الصادق: «نعم، ويرون ميكائيل وإسرافيل، وأنا أراهم وأنت تراهم». قال المفضل: يا مولاي، وأنا أرى جبريل وإسرافيل وميكائيل؟ قال: «نعم» قلت: يا مولاي، في

صورة واحدة، أم في صور شتى؟ قال عليه السلام: «بل في صور شتى» قال المفضل: يا مولاي، متى أستطيع أنا أن أرى جبريل؟ قال: «تراه اليوم». قال المفضل: وأين؟ فقال: «في منزلنا هذا». قلت: وفي أي وقت: قال: «في ساعتك هذه». «تحب أن يكلمك؟ قلت: أي والله. فقال الصادق: «يا أبا الخطاب أأنت جبريل» وأنا والله الذي وجهني الحسين منه السلام إلى الملعون عمر بن سعد، وأنا الذي كلمته، واكتب وجهه في النار هو وأصحابه أجمعهم، وأنا المتولي بعذابهم بأمره، وأنا صاحب آدم الأول وأمرني فهتفت بالخلق هتفة واحدة، فطبعت منهم الأوصال. وأوثقتهم بالسلاسل والأغلال، وأنا صاحب نوح، وقد دعوت قومه إلى عبادة الله ووحدانيته، ففرقتهم بالطوفان، وأنا والله كنت صاحب إبراهيم حين جحدوه ورموه بالنار، وأنا والله كنت معه، فما أصابني إلا وإياه من حرّ النار وألم العذاب، كما يقول الجاهلون: ذلك السر الإلهي، وأنا صاحب دانيال والتابوت والصحف، وأنا والله كتبتها بيدي وخطي، وأنا لم أشك قط، ولا أشك ابدًا في ربوبيته. وهو العلي الأعلى، وأنا صاحب موسى وعيسى، ومحمد، وأنا أبو الخطاب وأبو الطيّبات، وأنا الذي صاح بأهل المؤتفكة صيحة فدمرتهم، وأنا بين يدي كل إمام في كل عصر وزمان على صور مختلفة وأسماء مختلفة، وأنا مع القائم بين يديه، أنسف الظالمين بسيفه نسفًا، ويأمرني فأطيعه. وأنا أحيي وأميت وأرزق بأمر ربي».



الفصل العاشر

الباطنية والتناسخ في الديانة العلوية ـ النصيرية

الباطنية:

الباطنية نسبة إلى الباطن، وهو مقابل الظاهر. والباطنية هم الذين يجعلون لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويل. ويطلق على فرق إسلامية عدّة، اسم «الباطنية» كالإسماعيلية، والقرامطة، والنصيريين العلويين، والخُرّمية، وعلى فرق غير إسلامية، كالمزدكية، والثعلمية،. . والثعلميم اسم آخر يطلق على الباطنية في خراسان، وقوام مذهبهم، إنكار تشبيه الله بصفات خلقه. فنقول: إنه عالم، وجاهل، أو موجود، أو غير موجود. وعندهم إنه في العالم العلوي نفسًا كليّة وعقلاً كليًا، ويقابلهما في العالم الدنيوي الأساس أي الإمام، والناطق، أي النبي. والعقل أكمل من النفس التي تصل بالشرائع إلى مرتبة الكمال، حيث يحصل اتحادها بالعقل.

والباطنية حركة فكرية إسلامية، تميّز في القرآن، بين علم الظاهر وعلم الباطن. أي علم التأويل وعلم التنزيل، وتأخذ الثاني دون الأول. إذ تعتبر علم التنزيل والظاهر لعامة الناس، وعلم التأويل والباطن للخاصّة منهم.

ويعتمد الشيعة عامة، والفرق المنبثقة منها خاصّة، اعتمادًا كليًّا على تأويل القرآن وتفسيره، والاجتهاد في استخلاص معانيه، وهذا العلم منوط بالإمام، الذي

أعطي له بعلم خاص وبوحي إلهي، مهمة تفسير الآيات القرآنية. فإذا كانت مهمة النبي تنزيل الشريعة، فمهمة الإمام أن يكون وصيًّا لها ومفسّرًا[1].

ويبدو أن القرآن نفسه، أوجب هذين العلمين، لأنّ فيه آيات محكمات يدرك معانيها عامّة الناس، وآيات متشابهات لا يدركها إلاّ العلماء. وقد جاء فيه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]. وعندهم الراسخون في العلم، هم أهل بيت العصمة، وهكذا الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[3]. وإن بعضًا من الفرق الشيعية، ومنهم النصيريون ـ العلويون، راح بعيدًا في التأويل. وهم يعتمدون في القول بالباطن والظاهر، الذي يجيزهما معًا. وقد جاء: ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4]. ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾[5]. ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[6].

---

(1) الموسوعة العربية الميسّرة، حرف الياء.
ـ الدكتور محمود إسماعيل: فرق الشيعة، الإثنا عشرية من الاعتدال والتقية، إلى الغلو والتورية، ص65 وما بعد..
ـ مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص272 ـ 273.
ـ الشيخ علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص67.
ـ حسين محمد المظلوم: العلوية، ص47 ـ دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت الضاحية ـ الرويس الطبعة الأولى 2009.
ـ أبو موسى الحريري: العلويون ـ النصيريون، ص115.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، ص235 ـ 236.

(2) القرآن: سورة آل عمران: الآية: 7.

(3) القرآن: سورة يس: الآية: 12.

(4) القرآن: سورة الذاريات: الآية: 49.

(5) القرآن: سورة لقمان: الآية: 20.

(6) القرآن: سورة الحديد: الآية: 13.

فالباطن والظاهر هما شرطان أساسيان في الدين وبالنسبة إليهما يتوزّع المؤمنون بين خاصة وعامة.

وفي النصيرية ـ العلوية لا يُسلَّم الدين إلاّ لمن بلغ سن الرشد، أي من الخامسة عشرة وما فوق. ومفهوم الباطن عند النصيرية العلوية كما جاء في تعليم الديانة النصيرية العلوية:

«اعلم أن لفظة الباطن تدلّ على لاهوت مولانا، والظاهر يدّل على إنسانيته. ويقول الإمام الصادق: «من عرف فقد سقط عنه عمل الظاهر». فمثلاً الله الرحمن الرحيم، يفهم بها المعنى والاسم والباب. فالله هو المعنى، والرحمن هو الاسم، والرحيم هو الباب. فالأخذ بالقرآن ضروريّ للإيمان بالباطن[1].

وفي صفحات التاريخ الإسلامي مزاعم كثيرة، تدّعي بأن الحركات الباطنية كانت تؤلّف في جميع العصور التي مضت، خطرًا محدقًا بالإسلام وبالخلافة الإسلامية، وذلك لابتداعها مذاهب فلسفية باطنية لا عهد للناس بها. في حين إذا تعمقنا في دراساتنا للتاريخ الإسلامي بشكل عام، وللحركات الباطنية في الإسلام بشكل خاص، نلاحظ أن هذه الحركات كانت ترنو دائمًا إلى خلق مجتمع إنساني إسلامي متجدّد، على أسس من العدالة المنبثقة من الإسلام، والتي لا تتضارب مع مقوّمات العقل والفلسفات المدنية، بل تهدف إلى تطوير المجتمع الإسلامي، على أسس عقلانية خيّرة منتجة ومحصّنة بالعلم والمعرفة. كما أن الباطنيين في أكثر عصورهم كانوا يملكون ناصية العلم، والفكر والفلسفة، وإنهم كانوا روّاد الفلسفة الإسلامية، ولم يشعروا يومًا بعقدة الذنب في اطلاعهم على علوم الآخرين، من

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص298.
ـ المقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار.
ـ كتاب تعليم الديانة النصيرية: المكتبة الوطنية باريس ص85 ـ 86.
ـ كتاب المجموع، السورة السادسة، سورة السجود.
ـ كتاب الهفت والأظلّة، ص59.
ـ كتاب المناظرة، ص130.

الفسلفات والعلوم اليونانية والسريانية والفارسية، ومحاولة هضمها وإخراجها في بوتقة إسلامية عربية حديثة، تساعد على تخليص المجتمعات الإسلامية من الظلم والتحكم. وقد كان لتوجيه الأئمة من أهل البيت الأثر الكبير في ذلك.

وقد تعرّضت هذه الحركات إلى حملات عنيفة، شنّها عليهم الإسلام السني، الممثّل بالخلافة العبّاسية، ثم بالخلافة العثمانية، على جميع الصعد والميادين الفكرية والعقائدية والشخصية، وبخاصة لأنها كانت تدعو لآل البيت دون سواهم في الخلافة والإمامة. وصوّروا أصحاب الفرق الباطنية لدى العامة أنهم زنادقة وكافرون ومارقون على الدين، ودخلاء على الإسلام.

لكن هذه الحركات استمرّت في التقيّة، والتستّر، والتأليف المتواصل، والتنظيم الرائع، ما حافظ على وجودها واستمراريتها، ولو أدّى ذلك، أحيانًا إلى اعتصام أتباعها في مناطق نائية بعيدة ووعرة، استمروا فيها في مزاولة نشاطاتهم المختلفة، في سبيل نشر دعوتهم الهادفة إلى مجتمع إسلامي متنوّر تتكافأ فيه كل القوى الخيّرة، وأنْسَنَة هذا المجتمع في نظام علماني ثابت، على أسس العدالة مطبقين الحديث الشريف «لا فَضْلَ لعربيّ على أعجميّ ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى» استنادًا إلى الحجج والبراهين.

وإذا دقّقنا البحث في الكتابات النصيرية ـ العلوية وغيرها من الحركات الباطنية، تبيّن لنا من خلالها، أن الأحكام الإسلامية لم تكن كلّها ظاهرة، وإن علوم أهل البيت كانت غير معلومة عند عوام المسلمين، وإن بعض الأحكام لم يكن يعلمها إلا الخاصّة. وإن القرآن له معان ظاهرة ومعان خفيّة، والمعاني الظاهرة تنقسم إلى أربعة أقسام: «ظاهرة، أو منصوصة، أو مفسرة، أو مُحْكَمة، ومن جهة الخفاء إما أن تكون «ظاهرة، أو مشكلة، أو محملة، أو متشابهة». والشبه قد يكون باللفظ أو بالمعنى. وبمعنى آخر، لا يمكن إعطاء كل آية في القرآن معناها الحقيقي، أو لا يمكن إعطاؤها المعنى المجازي، فهي متشابهة المعنى، والدليل على ذلك «يد الله فوق أيديهم»؛ إذ لا يمكن التصوّر بأن تكون لله يد كالبشر، فيكون

هذا اللفظ متشابه المعنى. وهو في الحقيقة تشبيه ومجازٌ، حيث اليدُ هنا، تعني القُدْرةَ حُكمًا وليس العضو بحدّ ذاته. أو «الرحمن على العرش استوى». فلا يجوز المعنى الظاهر، بل المعنى الخفي، وهي تشابه غيرها من الآيات. ثم إن كلمة استوى تأتي بمعنى استولى. كقول الشاعر:

قد استوى بِشْرٌ على العراق ... من غير سيفٍ أو دم مُهراق

وهذه التفاسير والمتشابهات الظاهرة والمؤوّلة كانت مدار طعن بأصحابها، لا سيما النصيريين ـ العلويين منهم، والذين هم موضوع درسنا، باعتبارهم يفسّرون القرآن حسب رأيهم، أو كما يرون إنه التفسير الصالح.

ويعتبر العلويون حق تفسير القرآن منحصرًا بأهل البيت، ويستدلّون على ذلك من الآية الكريمة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾. وعندهم الراسخون في العلم هم أهل بيت العصمة. لأن الله استودع معرفته الحق عندهم. ومنها علم القرآن من حيث «الناسخ والمنسوخ» و«المُحكم والمتشابه» و«الخاص والعام» و«المطلق والمقيّد». ويستشهدون بقول للإمام علي: «سلوني قبل أن تفقدوني، فوالذي لا إله إلا هو، لأنه بطرق السماوات أعلم مني بطرق الأرض، لا تسألوني عن آية في كتاب الله إلا وأخبرتكم في أي جيل نزلت وفي أي زمن وعلى من». كما يستشهدون على ذلك بحديث نبوي: «إني تارك الثقلين فيكم، أحدهما أكبر من الآخر، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا من بعدي أبدًا، الأول كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، والثاني، عترتي، أهل بيتي، وإن اللطيف الخبير أنبأني إنهما لن يفترقا حتى يَرِدا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما». ثم يستشهدون بالحديث التالي: «يا علي ما عرف الله إلا: أنا، وأنت، وما عرفني إلا الله وأنت، وما عرفك إلا الله وأنا».

وهذا الحديث يعتبر الأساس الدال على المعارف الدينية، والأحوال الاعتقادية، والفروع الفقهية كافة، مع إظهار قواعد الاستدلال وهي:

1 ـ معرفة الله، والاستدلال عليها يكون به، لأن الشيء لا يعرف إلا بذاته، أو بما كان منه، أو صدر عنه.

2 ـ معرفة النبي، فالحكمة الإلهية قضت ببعث الأنبياء والرسل للدلالة عليه، وكان آخرهم النبي محمد فوجب معرفة الله بإرشاده عملاً بالآية الكريمة: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: 6].

3 ـ الإمامة: وهي كمال النبوّة وامتداد لها، وإن الإمام المفروضة طاعته، واتباعه هو علي، والنبوّة لا تعرف إلاّ من كتاب الله. ونهج الإمام علي، والآيات يستدّل عليها من الآيات المُحْكَمات، التي دلّت على وجوب طاعته[1].

وفي التدقيق في المصطلحات والرموز والعقائد النصيرية العلوية، نجد بأن الغاية الرئيسية التي ترمي إليها هي: إن لكل عمل، ولكل قول تأويلاً خاصًا، لا يعرفه إلا المشائخ الذين تعلّموه على الأئمة. وهذا التأويل الباطني، هو الذي يفرّقهم عن إخوانهم الشيعة الاثني عشرية، لغلوّهم في تأويلاتهم، بسبب إسباغ مناقب خاصّة، وصفات قدسية عالية على الإمام علي بن أبي طالب. هذا فضلاً عن الغموض الشديد، الذي يشوب الأصول والأحكام النصيرية ـ العلوية.

والواقع أنه يوجد حد رقيق للغاية بين مقالة الشيعة في الإمامة، ومقالة الفرق المنبثقة منها، لا سيما النصيرية ـ العلوية منها. فإذا عدّت الإمامة زمام الدين لا طاعة إلا بها، ولا ديانة إلا عليها، وكل شيء بدونها باطل، وكافر، فالنصيرية ـ العلوية تعتبر الإمامة متّصلة بالإلهيات من ناحية، وبالنبوّات من ناحية أخرى. وتتّصل على وجه أخص بمسألة الحلول، وتحيل إحالة قصد أو غيرها إلى مشكلة

(1) الشيخ علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، أصول المعارف العلوية، ص89 وما بعد.
ـ مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، عقائد النصيرية، ص273 وما بعد.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص210 ـ 212.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، علم الباطن، ص249 ـ 253.
ـ الدكتور محمد إسماعيل: فرق الشيعة، ص74 ـ 75.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، مقالة أهل الجَرح والتضعيف، ص98 وما بعد.
ـ سليمان الأذني: الباكورة السليمانية، ص33 ـ 34.

اللاهوت والناسوت. وقتل الحسين بن علي بن أبي طالب في هذا الباب مثالٌ بَيِّنُ الشهادة.

ويمكن القول، أن العبادات، كلها أسماء أشخاص في الباطن، وأن من أقامها على وجهها الظاهر خالف المطلوب، وأنكر الشرع، وكان مقصّرًا.

ولكن قلّما وجد استقرار بين أعلام النصيرية ـ العلوية، على تأويل أشخاص العبادات.

أما التقيّة، فهي عند الشيعة وطوائفها، شرط واجب في الدين، قال بها القرآن وجوّزها، كما جوّزها الشارع أيضًا. وعيب التقيّة ليس على الشيعة الذين حفظوا بها دماءهم وأعراضهم، بل على من اضطر الشيعة إليها(1).

وسبب التقيّة كثرة الاضطهادات التي لحقت بالشيعة، وقد قال حسن الأمين: «وإنما اشتهر الشيعة بالتقيّة دون غيرهم، لكثرة ما جرى عليهم من الظلم والاضطهاد، وحصل من الخوف، فكثر عندهم استعمال التقيّة دون غيرهم، وليست التقيّة إلا نوعًا من الضرورات لحفظ الدم والمال والعرض». وبما أن التقيّة عند الشيعة شرط واجب في الدين، قال بها القرآن وجوّزها، فالعمل بها قد يكون فرضًا من فروض الدين(2).

هذا عند الشيعة عامة. أما عن النصيريين ـ العلويين، فربما يكون الآخذ بالتقية، أشدّ وأخطر، فهم يعتبرون إفشاء الحقيقة سُمّ قاتل، وهتك حرمة سرّهم، يؤدّي إلى المسوخية. ومن لا يتقّي سرّه وحقيقته يكن بريئًا من الله والدين. وجاء في كتاب تعليم الديانة النصيرية ـ العلوية: «سرّ إيمان الموحدين، هو اثنتان، وهو

(1) منير الشريف: المسلمون العلويون، من هم؟ وأين هم؟ ص123 ـ ص158، المطبعة العمومية، دمشق، 1961.
ـ حسن الأمين: الشيعة بين الحقائق والأوهام، ص185 وما بعد.

(2) حسن الأمين: الشيعة بين الحقائق والأوهام، ص11 ـ 12، 185، 189.
ـ انظر القرآن: سورة النحل: الآية: 106، سورة آل عمران: الآية: 28، سورة غافر: الآية: 28، سورة البقرة: الآية: 195.

معرفة الله بالحقيقة، وهو سر كريم وخطاب عظيم، وعلم جليل، وخطر ثقيل.. وهو الترياق الشافي لمن حفظه، أو دان به واتقاه، والسم القاتل لمن إلى غير أهله أفشاه».

وعند قبول المؤمن سر الأسرار، فالواجب عليه حفظها، وأن يفرغ جهده بمحافظة إخوانه ومراعاتهم، ومداراتهم والمواظبة على تفقدّهم وبِرّهم وصِلاتهم. وجميع ما يرضاه لنفسه يرضاه لهم، ويجعل خُمس ماله حلالاً مطلقًا لهم في كل عام، ويقيم الصلاة في أوقاتها، ويؤدّي الزكاة إلى أهلها، ويواظب على عمل المفترضات ويسارع في إقامة الحقوق والواجبات.. والتحرّص عن مظالم إخوانه، ولا يتعدّى على أحد منهم، ويتجنّب خطأهم، ولا يخالف رضاهم، ويحذر إساءتهم... وإنه لا يمكن أن يبدي بسرّ من الأسرار إلاّ لأخ من إخوانه...»[1].

وفي جميع كتب النصيرية ـ العلوية وتعاليمهم، عدم مكاشفة أهل الضلال والاحتزاز منهم، وعدم كتمان الإخوان ما يعمله، وعدم الضنّ عليهم بما يفهمه. يقول الصادق: «يرحمك الله، اكتم سرّ ما أودعتك من مكنون سر الله وحده. واستر ما كشفناه إليك من علم الله، الذي ستره من ملائكته، يرحمك الله». وقال أيضًا: «التقية دين الله والتحصين سبقه... والتقية واجبة على كل مؤمن كما جاء في القرآن الكريم»: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [آل عمران: 186]. وجاء أيضًا: ﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 200]. وقال الإمام الصادق أيضًا: «المؤمن لا يرفع إلى المقام الأعلى إلا بأربع خصال: الأمانة، والأدب، والصدق، والتقيّة»[2].

(1) انظر كتاب تعليم الديانة النصيرية، السؤال، 82 ـ 85.
(2) كتاب الهفت والأظّلة، ص65.
ـ رسالة التوحيد، ص48.
ـ القرآن: سورة آل عمران: الآيتان: 186 و200.
ـ عارف تامر، الحكم الجعفرية، للإمام الصادق جعفر بن محمد، باب التقية والتحصين، ص68، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، توزيع دار المشرق، بيروت 1957.

وسبب هذه التقيّة عند النصيريين ـ العلويين لم يكن إلا جرّاء الاضطهاد والملاحقة، والصراع بينهم، وبين السنة بخاصة، ولم يكن ذلك إلا للنجاة بأنفسهم من الاضطهاد والقهر الطويل الذي مورس عليهم.

ونحن قد عايشنا هذا القهر وهذا الاضطهاد وهذا الظلم الذي مورس عليهم حتى بداية الستينيات من القرن العشرين، فقد وصل الحد ببعض رجال الإقطاع أن يعتبرهم سلعة تباع وتشترى وتهدى وتوهب وتداس أكثر الأحيان[1] وقد نذكر هذا الظلم في سياق هذا الكتاب في الفصول اللاحقة.

ويمكن القول إن العلويين غدر بهم الزمان، وقهرهم التاريخ، وحاربهم أعداؤهم من المسلمين، واستذلّهم الصليبيون، وانتقم منهم العثمانيون إلى حد الإبادة. فهم شعب قُهِر، ولم يعرفوا الاستقرار في حياتهم، وحتى في جبالهم الوعرة، وقد وجدوا حتى زمن قريب، في البعد عن المجتمع الذي حاربهم ضمانًا لأمنهم وسلامتهم. فانعزلوا في مناطقهم، وكوّنوا عالمًا مستقلًّا بهم له عاداته وتقاليده ونمط عيشه الخاص، ولم يخرجوا من هذه العزلة إلا في المنتصف الأخير من القرن العشرين. حين سنّت قوانين خاصة للإصلاح الزراعي، وتوزيع الأراضي والضمان الصحي والتربوي على مستوى المدارس والجامعات، إضافة إلى شبكة المواصلات الحديثة التي ربطت جميع المناطق بعضها ببعض، إذ بدأ القسم الأكبر منهم يغادرون معاقلهم طلبًا للعلم والمعرفة، والانخراط في الأعمال التجارية والوظيفية، فصار منهم أساتذة الجامعات، والأطباء، والعلماء، وذلك ما سنبينه لاحقًا في معرض كتابنا هذا.

التناسخ:

التناسخ قديم جدًا قدم الديانات والعبادات، وقد قالت به بعض الديانات القديمة، كالڤيدية والبوذية. وهو انتقال الروح من جسد إلى آخر، وقد يكون

(1) الكاتب.

«لإنسان أو لحيوان». وهو اعتقاد شاع في ثقافات كثيرة. وتعيين الجسد الذي تحلّ فيه الروح ثانية رهن بسلوكها في حياتها الأولى. فالتناسخ هو الجريان الدائم، أو كما حدده الفيلسوف الفرنسي «غينون» (1886 ـ 1951) في معالجته للنصوص الهندية: «هو سلسلة لا إلى انتهاء، من تغيّرات الحالات لدى الكائن. على أن لكل حالة ظروفًا خاصة بها، ممّا يخلق للكائن دائرة وجودات لا يجولها إلا مرّة واحدة، وعلى أن الوجود الأرضي أو عامة، الجسدي ليس إلاّ حالة خاصّة بين حالات أخرى لا حصر لها»، وقد اتخذ التناسخ، وهو مبدأ عقيدة التقمص، مداه الأوسع، منذ ظهوره، في الفلسفة الهندية.

ومبدأ التقمّص، هذا الذي لا يظهر إلا في الأوبانيشاد(*)، قد يكون نابعًا من المعتقدات الدينية للشعوب البدائية في الهند. ويزيد في هذا الافتراض، التفاؤل الذي في الديانة الڤيدية، والذي على تناقض بيّن مع التشاؤم المتولّد من التناسخ.

وهكذا تقوم الفلسفة الهندية على الخوف من بقاء تناسخ الأرواح إلى ما لا نهاية إذ معه يبقى الإنسان مسجونًا في دائرة الولادات المتعاقبة التي تضاف واحدة إلى أخرى كما حلقات سلسلة هائلة ضخمة لا تنتهي، وهكذا، إزاء انحباسها في العالم المادي، تتوق الروح إلى الانقاذ. هذا الهرب، كان للفلسفة الهندية لكي تؤمنه، أن تعتبر عالم الظاهرات هذا، وهمًا يكفي خرق طابعه التخيّلي، كي يندثر.

ولكن ليس الخوف من الولادة الجديدة ظاهرة شرقية وحسب، إذ هي ماثلة كذلك، في الأنظمة الغنوصية منذ العصور القديمة. من هنا إنّ الأسرار الديونسية عند اليونان هدف تجنّب دورة الولادات المتعدّدة، عن طريق الالتصاق المباشر بالإله «زغروس».

وفي ديانات الغنوص والانعتاق، مشكلة الموت هي بداية الفلسفة. ولقد

(*) الأوپانيشاد: محاورات فلسفية في أسفار الهند الدينية القديمة، كتبت بعد الڤيدا ولها أهمية في تطوّر الڤيدانتا.

كانت السعادة القصوى، التي بحث عنها الهندي من خلال القرابين، التي يقول بها الدين، هي أن يعثر بروحه على مكان بين الموتى الأبرار في «عالم الآباء» ويبدو أن الاقتناع المزعج، بأن سكينة النفس في السماء ليست مضمونة، كان هو المصدر لكثير من التأمّلات المثمرة. وهناك ثلاث عقائد مترابطة في الديانة الهندية:

1 ـ العقيدة التي تقول: إن النفس تموت على نحو متكرّر، وتولد من جديد، وتتجسّد على نحو متكرر في كائن حي جديد، وهذه العقيدة تسمى «سمسارا Samsara».

2 ـ العقيدة التي تقول: إن المرء يتحمّل نتائج أعماله في هذه الحياة الدنيا، وفي الحياة المقبلة. وهو جزاءُ الخير خيرٌ مثله، وعقاب الشر شرٌ مثله، وهذه تسمى «الكرما Karma».

3 ـ العقيدة التي تقول: إن هناك فرارًا من التكرار المملّ لتجدد الموت، وتجدد الميلاد وهي «الموكشا» و«النيرڤانا»(*). وهذه العقائد الثلاث تسمى «الاوبانيشاد».

فالمرء سيجازى على أعماله في هذه الحياة، إن كان صالحًا أو شرّيرًا. وهذه الروح تأتي من «براهما» روح العالم. وبراهما لا يموت أبدًا. وهكذا فإن روح الكائنات الحيّة التي تأتي من روح العالم، لا تموت أبدًا.

(*) النيرڤانا: تتوج هذه الكلمة صرح العقيدة البوذية، وهي لفظة تحتمل بعض اللبس، ولعل معناها الدقيق يبقى عاصيًا على كل تحليل وتحديد، فهي في البوذية خاتمة الولادات جميعها. وكلمة «نيرڤانا» تعني الغيبوبة، أو الانطفاء، ويوضح بوذا معنى النيرڤانا، في تشبيهها بالشعلة التي تنطفئ عند انتهاء مادة الاحتراق هكذا ينطفئ الفرد الذي يتوقف عن إذكاء نيران عواطفه، فلا تعود حياته تولد مرة تالية تمامًا، كما المصباح الذي إذا ما انطفأ مرة، لا يقوى بعدها على إذكاء شعلته، فهي حالة تفلت من حتمية المستقبل. وكلمة نيرڤانا، تتألف أصلاً من المقطعين «نر» يطفئ أو يخمد، و«ڤا» بمعنى ينفخ، الأمر الذي يجعل الكلمة تعني في مجملها «الانطفاء» أو الإخماد، أي الهدف البوذي المتمثّل في الوجود الخالي من المعاناة، حيث تسعى البوذية إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد ووعيه. وقد تعني أيضًا السعادة الأبدية.

والإنسان عندما يموت تخرج روحه من جسده وتدخل من فورها جسد طفل وُلِدَ لتوّه. فإذا كان الإنسان ممّن يحبون حياة طيّبة صالحة، ولد في طائفة أعلى. بينما يولد في طائفة أدنى إذا كان يحيى حياة فاسدة مليئة بالشر وإذا استمر يحيا حياة فاسدة يظل يولد في طائفة أدنى من طائفته مرّة بعد أخرى. وقد يولد عليلاً ليظل يشقى طوال حياته عقابًا له على ما أساء. بل وما من بأس أن يولد حيوانًا أعجم. وقد يولد الإنسان الذي هو غاية في السوء فيلاً. وإذا صار فيلاً شرّيرًا، فإنه بعد موته يولد مرّة أخرى كلبًا. فإذا كان كلبًا فاسدًا ينحدر كلما ولد حتى يولد برغوثًا أو بعوضة.

وإذا ظلّ مواظبًا على الصلاح، يظل يرتفع مرة بعد مرّة حتى يصبح كاهنًا برهميًا. والروح التي تظلّ خيّرة مع مجرى الزمن، وعندما تنتهي هذه الروح من دورة الحياة، تعود إلى روح العالم، وتتّحد مع براهما. وهذا ما يسمّى «النيرڤانا» وتلك أعظم سعادة يمكن أن تتمناها روح. ومن هنا كان على الناس أن يحيوا حياة صالحة، ولا يفعلوا الشر، حتى يمكن في النهاية، أن يتحدوا.مع روح العالم، ويدخلوا النيرڤانا.

من هنا بالذات جاء تناسخ الأرواح. فالروح تتقمص عديدًا من الأجساد خلال رحلتها في الفضاء الخارجي، حتى تصل إلى هدفها النهائي. وتنطبق نظرية التناسخ على كل الكائنات، سواء كانت بشرية، أو حيوانية، أو حشرية، أو نباتية، فكلّها يحكمها قانون واحد. ولا تختلف روح عن روح، إلا بما يقوم صاحبها به من أعمال.

وقد ذهبوا إلى الكُلّي وراء المعرفة جميعًا، وهو لا يوصف. ولكنه في الوقت ذاته هو النفس في الإنسان، والرائي الذي لا ينظر، والمفكر الذي لا يتناوله الفكر. وهو موجود ومن ثمّ فهو كائن. ولكنه ليس كائنًا على النحو الذي نعرفه في هذا العالم، الذي يقوم على الحقيقة المكتسبة من التجربة، ولذا يجوز أن نصفه أيضًا بأنه «غير كائن». وهو فوق تصوّرنا العادي للزمان والمكان. يمكن في الواقع أن

تنطبق عليه العِلّيه، وهو برغم ذلك متغلغل في أعماق الكون كله، الذي هو بوجه من الوجوه عِلّته وسببه.

ويضاف إلى هذا التصوّر الدقيق عقيدة جديدة، هي تناسخ الأرواح أوعقيدة التقمّص كما سبق وذكرنا. فانتقال أرواح الموتى إلى بعض الحيوان والشجر وغيرها، مغزاه وشأنه في الهند متصلان أوثق اتصال بالتشاؤم النامي في الفكر الهندي من ناحية، وبعمق إحساسهم بالفضائل الخلقية من ناحية أخرى.

والحقيقة أن انتقال الأرواح في رسائل «الاوپانيشاد» مرتبط بتصوّر هام جديد، على جانب عظيم من الأهميّة، هو الاعتقاد بأن ما يزرعه الإنسان في حياته، لا بد أن يحصده في الحياة الأخرى. ومن ثم فإنه مهما كانت حالته على الأرض اليوم، فإنها نتيجة أعماله في حياته الغابرة، لأن كل ما يصنعه الآن سيحاسب عليه في الحياة التالية، وإذا لم يتحقّق ذلك ففي حياة أخرى لاحقة: زد على ذلك، أن هذه العقيدة تزوّد الإنسان بنظرية تفسّر مسرّات الحياة وأحزانها.

وقبول هذا المذهب، يظهر الإنسان مقيّدًا دائمًا أبدًا من صور الوجود التي لا تنتهي، تختلف فيها رتبته من حشرة من الحشرات، حتى تهلك، إلى إله من آلهة الفيدا. ذلك أن هذه الآلهة، لا يمكن أن تُعد معصومة من دورة التناسخ هذه. لكن عقول فلاسفة تلك الأيام كانت ترى أن هذه الدورة التي لا تنتهي، كان يتجلّى فيها الإعياء والاضطراب، ومن ثم لم يكن بد من التماس مخرج، وقد أتت فلسفتهم بهذا المخرج، وهي الفلسفة التي تقول بتحقيق النفس الكلّي. فإذا ما أدركت النفس أنها في الكلّي، وحقّقت هذه الوحدة في لحظة من لحظات التجرّد والمطلق، وشطحة من شطحات التصوّف، تحطّمت إلى الأبد الروابط التي تربط الإنسان بالحياة. وقد يعيش سنوات قلائل في جسمه الفاني، ولكنه ما إن يجرّد منه حتى يستريح راحة الاتحاد بالكلي الذي هو روحه الحق.

فالخلاص الحق، ليست له علاقة بالفضائل، أو أن الفضائل في أحسن

حالاتها، ليست سوى مقدّمة، والبصيرة وحدها التي تجلب الخلاص. وعلاوة على ذلك، فإن البصيرة لا تقتضي الجهد الأخلاقي، وإنما تقتضي رياضة الشطح الصوفي، التي يشعر فيها الإنسان بأن قبول الزمان، والمكان، والجسد والنفس، قد أخذ يزول، ويذوق حلاوة ذلك الرضا الخالص باتحاده الكلّي[1].

وفي الرجوع إلى كتاب الهفت الشريف، وكتاب الصراط، المنسوب إلى المفضّل بن عمر الجعفي، وإلى ما نسب إلى مَحمد بن نصير، في كتاب «الهداية الكبرى» للخصيبي، والتي تعد من النصوص النصيرية ـ العلوية الأولى، الأساس، نقع على ثلاث مقولات:

1 ـ الحلول.

2 ـ تأويل الغلو في الإمام.

وقد سبق وشرحنا هاتين المقولتين.

(1) بريديل كيت: الأديان الناشئة في الشرق الأقصى، تاريخ العالم، الفصل الأربعون، ص534 وما يليها.
ـ سليمان مظهر: قصّة الديانات ص84 ـ 85. مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002.
ـ جون كولر: الفكر الشرقي القديم: ترجمة كامل يوسف حسين، الفصل العاشر؛ البوذية والمعاناة، ص187 وما يليها، عالم المعرفة عدد 199 الكويت/ تموز 1995.
ـ جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة، د. إمام عبد الفتاح إمام. ص154 ـ 154، عالم المعرفة عدد 173 آيار 1993، الكويت.
ـ الشيخ عبد العزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص69.
ـ فاروق الدملوجي: تاريخ الأديان، الفصل الرابع، ص270 وما يليها، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 2004.
ـ أ. س. ميغو ليغسلي: أسرار الآلهة والأديان، ترجمة دكتور حسّان مخائيل إسحق، ص261 وما بعد، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة سورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 2005.
ـ تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول ص568 ـ 571.
ـ الموسوعة العربية الميسّرة حرف التاء.
ـ هنري آرڤون: البوذية، ترجمة هنري زغيب ص26 ـ 27. المنشورات العربية، الطبعة الثانية. توزيع مؤسسة نوفل 1985 ـ بيروت.

3 ـ التناسخ[1].

التناسخ:

التناسخ عند النصيرية العلوية هو انتقال الروح من جسم إلى آخر، انتقالاً مشروطًا. أي إنه على قدر الحيوات السابقة قد يكون الانتقال في الأجسام اللاحقة، وذلك تحقيقًا للعدل. وإذا كان ذلك ممكنًا ين سائر البشر فهل يعد سطر الأئمة تناسخًا، تنتقل فيه الروح من علي إلى عقبه على التدرّج؟ ليس الأمر كذلك، حسب النصوص النصيرية ـ العلوية، وهذا يختلف كما جاء في كتاب الملل والنحلل للشهرستاني الذي يقول:

«والغلاة على أصنافهم، كلهم متّفقون على التناسخ والحلول، ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملّة، تلقّوها من المجوس والمزدكية، والهند والبرهمية، ومن الفلاسفة، والصابئة. ومذهبهم، إن الله تعالى قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر، وذلك بمعنى الحلول، وقد يكون الحلول بجزء، وقد يكون بكلّ، أما الحلول بجزءٍ فهو كإشراق الشمس في كوّة، أو كإشراقها في البلّور. أما الحلول بكلٍّ، فظهور مَلَك بشخص وشيطان بحيوان[2].

ثم يقول: وإنما نشأ أصل التناسخ والحلول من هؤلاء القوم (يقصد بذلك الحَرّانيين الصابئة). فإن التناسخ هو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية، ويحدث في كل دور مثلما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار، ولا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها، إنما هي جزية على أعمال سلفت منّا في الأدوار الماضية. فالراحة والسرور والعزم والدعة، التي نجدها، هي

(1) هاينس هالم: الهفت والأظّلة، ص189.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص69 ـ 85.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ص75.
ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص172 وما بعد.

مرتّبة على أعمال البر، التي سلفت منّا في الأدوار الماضية، والغَمُّ والحزن، والضنك والكلفة التي نجدها، هي مرتّبة على أعمال الفجور التي سبقت منّا[1].

أما بالنسبة للإمام، فهو روح مقتطعة من الله، وهو جوهر متنقّل في الكون، إذا أراد الله أظهره، متى شاء، ومتى كان الناس في حاجة إليه، وهو بلج «القمصان» لا يردّه رادّ، فليس له من ثم موت ولا ميلاد، وإنما، مثله مثل رجل لبس قميصًا ونزعه حينما شاء. لذلك لا يمكن الحديث عن تناسخ بين الأئمة عند النصيريين ـ العلويين[2].

وللتناسخ صلة وثيقة بالمعاد والجنّة والنار. فجنّة الكافر هي الدنيا، ينال فيها شهوته، والنار هي المسوخية، وجسم الإنسان شخص المؤمن[3]. وترى النصيرية ـ العلوية، إن المعاد بالتناسخ، كما ترى في ذلك ترقّي المؤمن حتى الصفاء، وتردّي الكافر حتى الوضاعة، لكنها تؤمن بعقيدة الرجعة وعودة الإمام. يقول الخصيبي: . . . وينادي معشر الخلق من يشاء أن يسأل آدم عن كل شاكي، فأنا أولاهم فليسألني، أو يشاء رؤيتهم، فليراني[4].

ويعتقد النصيريون ـ العلويون، بأن حدود الأئمة الدينية، قد يحتجبون في صور بشرية، ويتنقلون في الأدوار والأكوار كافة، أو بالأحرى، أن الحدود الأربعة الحُرُم، احتجبوا منذ بدء الخليقة، كما احتجب الباري بآدم بالصورة البشرية، وأخذوا يتنقّلون من صورة إلى صورة، بمراتبهم الروحية نفسها، لكن على صور

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ص149.

(2) الهفت الشريف، ص114.

ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص327 و335.

ـ هاينس هالم: «الغنوصية في الإسلام»، الأسطورة الغنوصية في كتاب الأظّلة، ص172.

(3) . الهفت الشريف، ص91.

(4) الهفت الشريف، ص166 ـ 168.

ـ الخصيبي: ديوان الغريب، ورقة 192ب 1194 مخطوط منشستر.

ـ مصطفى غالب: الفرق الباطنية في الإسلام، ص284 ـ 285.

مختلفة، وأسماء مختلفة في كل عصر وزمان... ويعتقدون اعتقادًا عميقًا، بأن الأئمة وحدودهم الدينية يعلمون الغيب، ولهم كرامات ومعجزات، وخوارق لا يستطيع الإتيان بها أي إنسان غيرهم مهما بلغ من السمو والارتقاء[1].

وتتجاوز عقيدة الرجعة عند النصيرية ـ العلوية، حدث قيام الغائب التحدّث عن ثأر الشيعة من أعدائها، وانقلاب مُلْك الغاصبين إلى مذلّة ومسكنة، وترتد الرجعة، استقراءً عكسيًا لمسألة الخلافة والإمامة، وأحداث القرن الأول الهجري[*]. والطريف في هذه النصوص المهدوية، إحالتها بصريح الإشارة، إلى تصوّر النصيرية ـ العلوية للعالم، ومصير الإنسان المؤمن والكافر وصورة العدل. وفي ثنايا ذلك كله قيم متداخلة.

وتلك هي العقائد الأصول التي عرفت بها دعوة محمد بن نصير. ويعتقد أكثر الباحثين في هذا الموضوع، إن هذه العقائد لم تظهر دفعة واحدة، إنما تكوّنت بالتدرّج. منذ إدعائه للبابية حتى مماته. ولم يكن غريبًا أن يقول ابن نصير كغيره من أهل التشيّع برجعة «الإمام المهدي المنتظر». ومع هذا كله، فإن بين الإمامية والنصيرية ـ العلوية، وكل ما يسمّى بغلاة الشيعة خلافًا شديدًا.

ونرى أن المحيط الذي عاش فيه الشيعة، ومن ثم أكثر الطوائف التي انبثقت منها، وما أطلق عليهم «الغُلاة» قد تأثروا بالمحيط الذي عاشوا فيه، في الكوفة، وفي المدائن العراقية، لوجود الأنباط، والفرس والخزر، واليهود، والمسيحيين في الحيرة. ويذكر البلاذري: إن خالد بن عبدالله بن أسد بن كرز القسري من بجيلة، بنى لأمّه بيعة، هي اليوم سكة البريد بالكوفة[**]، وكانت أمه نصرانية، ويحيط بها قرى وبلدات[2].

(1) مصطفى غالب: الحركات الباطنية الإسلام، 290 ـ 293.

(*) القرن السابع للميلاد.

(**) إن المسجد الجامع في الكوفة، قد بُني ببعض من حجارة قصور أهل الحيرة، التي كانت للمناذرة، وحسبت لأهل الحيرة قيمة ذلك من جزيتهم.

(2) جابر عبد العال الحسيني: حركات الشيعة المتطرفين، ص16 وما بعد، القاهرة 1966. =

أما المدائن، وما يحيط بها من قرى وبلدات، فقد كانت دار ملوك الفرس والعقائد المجوسية، يقطنها الفرس والروم، والسريان المسيحيون، إضافة إلى الزِطّ الذين استقدموا من الهند، وأتى بهم الحجاج بن يوسف إلى السواد، وانتقلوا إلى الكوفة أيضًا. ثم كان هناك الصابئة الحرّانيون. وقد استفتى «القاهر» أبا سعيد الإصطخري في ديانتهم: فأفتاه بقتلهم. يقول البلاذري:

«ويروى أيضًا أن الحجاج أتى بخلق من زِطّ السند، وأضاف ممن بها من الأمم، ومعهم أهلوهم وأولادهم، وجواميسهم، فأسكنهم بأسافل «كسكر». كما روى البلاذري أيضًا، قال: «كان أبرويز وجَّه إلى الديلم»، فأتى بأربعة آلاف، كانوا خدمه وخاصّته، ثم كانوا على تلك المنزلة بعده، وشهدوا القادسية مع «رستم» وقد أسلموا بعد القادسية في أيام «المغيرة بن شعبة» وشهدوا فتح المدائن[1].

وفي المقارنة بين فلسفة التناسخ الهندية، والمقالة النصيرية نَجِد:

1 ـ صفة الإله البرهمي، لا تناسب صفة الله عند النصيريين ـ العلويين.

= ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص328 ـ 329.
ـ فان فلوتن: السيادة العربية والشيعية والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم، الطبعة الأولى القاهرة.
ـ عبد العزيز الدوري: تاريخ العصر العباسي الأول، ص19 ـ 20.
ـ البكري: كتاب االمسالك والممالك. تحقيق أدريان فان ليوفن، وأندريه فيري، ص428، الدار العربية للكتاب. بيت الحكمة، الطبعة الأولى 1992.
ـ آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري جـ 1، ص65.

(1) البلاذري: فتوح البلدان، ص289.
ـ اليعقوبي: كتاب البلدان، ص82.
ـ ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، الطبعة الأولى، ص166، بيروت 1988.
ـ المسعودي: التنبيه والإشراف: المكتبة الجغرافية، ليدن 1894، ص31، 37، 78 ـ 79.
ـ المقدسي: أحسن التقاسيم، ص114، مكتبة صادر بيروت.
ـ عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع هجري، ص58 59.
- Jean Maurice Fiéy; les «NBAT» de Kaskar. Premier siécle de L'islam. Uniuversité saint Josph. Beyrouth p.56 - 65. 1990.
ـ موسوعة الأديان ص436 ـ 437.

2 ـ طرق الخلاص في العقيدة البرهمية، ليس لها صدى في خلاص النصيرية ـ العلوية.

3 ـ في الديانة الهندية، تبقى فلسفة التناسخ تجربة فردية روحية. أما في العقيدة النصيرية ـ العلوية فجماعية طائفية، لأن أساسها مقاومة الضد.

4 ـ صيرورة الفرد في العقيدة البرهمية، صيروة روحانية، في حين عند النصيرية العلوية جماعية.

ولكن، رغم كثرة جوانب الاختلاف، فالأصل في فكرة التناسخ ثابت في كلا التصوّرين، وهو اعتبار حياة الفرد في الحاضر نتيجة إنجازه في حياة سابقة.

هذا، ويأخذ بعض الباحثين بالتأثير العبراني في مقولة التناسخ عند النصيريين العلويين، بسبب وجود آلاف اليهود في الكوفة في القرن الرابع الهجري.

ففي كتاب «زوهار Zohar»(*) تفصيل لتلك العقائد الباطنية حيث جاء فيه: «إن الرب خلق الأرواح منذ البداية في الصورة التي ستبدو في هذا العالم، وتأمّل فيها، فرأى أن منها آثمًا، وعند قضائه أمْرَ النزول، استدعى الربُ الروحَ، وأمرها أن تختلف إلى بعض المنازل، فاستسمحت النفس في البقاء في عالمها دون النزول، فأجاب الرب، بأنها خلقت أصلاً للنزول إلى هذا العالم. فأطاعت الروح ونزلت مكرهة. ولكنه تعالى، لم يترك أمرها في الكون سُدى، وإنما أعطاها الشريعة ليهديها إلى الخلاص». فيظهر أن النفس في هذا التصوّر لم ترتكب إثمًا في عالمها العلوي، ولا وجود لمبدأ الخطيئة الأولى أو الأصلية، ولكنها مع ذلك نزلت إلى الأرض مكرهة. ويضحي أهل التناسخ في التفكير «الالتزامي» استعداد النفس لارتكاب الآثام».

ويذهب الملتزمون في مسألة الخلاص إلى ظهور «القائم أو المسيح»

(*) ظهرت أسفار هذا الكتاب في أواخر القرن الثاني عشر، وبداية القرن الثالث عشر بإسبانيا، وقد نشره أحد أبرز المتصوفة اليهود هناك، وهو موسى بن سهام توف.

ويشترطون في ذلك أن يندثر الإثم، ويتغلّب الخير على الشر بين الناس. وظهور المسيح مرتبط بطهارة الكون من الإثم والشيطان. ومع هذا، لا ينكر الملتزمون أمر المعاد. فروح الخبيث والخاطئ خالدة في جهنم، وروح المؤمن في جنة الخلد[1].

وتستند أصول العقائد في زوهار إلى مصادر خفية في التفكير الصوفي اليهودي، أي بمذاهب الشيوخ الأوائل من اليهود في تأويل العرش والخلق، والكائنات السماوية تأويلاً باطنيًا رمزيًا، وتأويلاً صوفيًا. كما تساءل بعض الباحثين والمؤرخين عن تأثير عقيدة اليهود الأوائل في قول بعض ما يسمى بالغلاة الشيعية بالتناسخ. وقد يكون، أن هذه الفرق، قالت بالتناسخ نتيجة للنسيج العقائدي المتشابك في العراق وبلاد الشام، وفارس. لأن في هذا النسيج يظهر أكثر الأحيان الجدل اليهودي الغنوصي، والفارسي، وعقائد الملتزمين المتزمّتين.

وفي دراسة الديانة النصيرية ـ العلوية، أو الطائفة العلوية، يظهر أيضًا تأثّر هذه الديانة بالفلسفة اليونانية، لا سيما بسقراط، وأفلاطون[*]، وكذلك بأفلوطين، أو ما يسمى بالأفلاطونية الحديثة. وقد نجد في هذه الفقرة الحوارية لسقراط تماثلاً بين العقيدة النصيرية ـ العلوية ومقالات الحكماء في التناسخ.

«ما هي إذًا هذه الطبائع يا سقراط؟ مثلاً أولئك الذين مارسوا بشراهةٍ الفجور والسكر، أولئك لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم. تدخل نفوسهم بالطبع في صور الحمير، وما يشبهها من حيوانات. ألا تعتقد بهذا تمامًا؟ وفي الواقع إن هذا طبيعي جدًا. أما أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب، فإنهم يعودون في صور ذئاب وصقور وحِداء[**] أم هل لدينا مصير آخر يمثل هذه النفوس؟ قال سيبس كلاّ، إن هذا حسن: إنّ مصيرهم مثل هذه الصور. واستأنف قائلاً: أليس

---

(1) Encyclopaidie Universalis. vol, 10 p752 1988. France..

(*) نجد في النصوص والقراءات النصيرية العلوية ذكرًا صريحًا لأفلاطون، وثناء على حكمته. (المؤلف).

(**) الحدأة: جمعها حداء، وهو طائر يصطاد الجرذان ويعرف عند العامة بالشوحة، أو الرخمة.

واضحًا وضوحًا تامًّا بالنسبة إلى كل حالة من الحالات، أن مصير النفوس يطابق المشبّهات التي تلائم عملها[1].

وقد أكّد أفلوطين، أن الروح تُجازَى على ما تأتي من السّيئات، بالتنقّل بين الأجسام أولاً، ثم بالتشكل في سائر أصناف الحيوان والنبات حتى الارتقاء إلى الإنسانية ثانية، حيث يفرد موضوعًا هامًّا ببيان وجه العدل في التناسخ، وهو مبدأ «التشكّل في المِثْل».

وقد ظهر هذا الجدل في الفكر اللاهوتي المسيحي. يقول فيليب حِتّي[2]: «في القرنين الرابع والخامس، تركّزت المناقشات اللاهوتية على طبيعة المسيح والمواضيع المتعلّقة بها، التي لم تعد تثير اهتمام المسيحيين، منذ ذلك الحين. فنتج عن ذلك هرطقات ومدارس فكرية لا تحصى، وكان بعضها يعكس استخدام منطق أرسطو وتطبيق مبادئ الأفلاطونية الحديثة. وفي هذه الأثناء أخذت تظهر عبادات قريبة من الزردشية والبوذية بين الجماعات المسيحية. ويشير يوحنا فم الذهب إلى فئة في أنطاكية اعتقدت بتناسخ الأرواح، وكانت تلبس أردية صفراء، وكانت المانوية من أخطر العبادات الجديدة، التي كانت تنتشر في الشرق. وهذه الديانة المانوية، التي جمعت عناصر مسيحية وبوذية وزردشتية، في مجموعة واحدة، فقد انتشرت في العصر البيزنطي من فارس إلى إسبانيا. وقد أثارت «اخطاؤها الآباء السوريين بشكل لم تفعله أي أخطاء أخرى من قبل. إذ كان أصحاب ما يسمى بالهرطقات من أصل سوري أو يحملون ثقافة سورية».

أما بالنسبة إلى رأي الباحثين النصيريين ـ العلويين من مفكرين وكتّاب ومشايخ دين فقد عمدنا إلى تدوين آرائهم كما وردت عندهم بالذات نصًا وحرفًا.

---

(1) أفلاطون، فيدون: ترجمة نجيب بلدي، وسامي النّشار وعبّا الشربيني، ص36 الاسكندرية، 1961.

(2) فيليب حتي: تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين جـ 1، ص410 ـ 414.

ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص341 ـ 342.

- Les Religions d’orient ancient, Payard, p.127 - 128.

يقول الحاج يوسف خليل المحمد، في رده على السيد حسين مهدي العسكري: يقول عبد الحسين مهدي العسكري والقول بالتناسخ، سمة مشتركة بين فرق الغلاة جميعها، وقد استمدت هذه الفكرة من مصادر مختلفة: فارسية، وهندية، وأفريقية:

«التناسخ كما تعلم، تقول به الملايين من الناس، من مسلمين وغير مسلمين، غلاة وغير غلاة، شيعة وغير شيعة... إن التناسخ فكرة تطلّ من خلال عقل الإنسان أكثر مما تطل من خلال الشريعة، ولكن القول بها في بعض الأحيان لا يؤذي الشريعة، ولا يسيء إلى وحدانية الله، ما دام القرآن قد أذن للعقل والفكر أن يعملا في كل ما هو منظور، وملحوظ، لاستظهار، ما وراءها من المستنبطات ولو كانت من العبرة في الملامح المنظورة، لا تكتفي بالعين المجرّدة عن حركات الفكر والعقل، عن تحريك المواد الساكنة، وكان وجود الفكر والعقل، لغوًا لا حاجة إليه، ويستشهد بهذا البيت في الشعر للمكزون السنجاري:

لمشرق شمس الحب بعد غروبها ... بعينيَّ في عينيَّ صحّ التناسخ

ثم يستطرد فيقول: ومثل ما يكون الإشراق بداية يوم، والإغراب نهايته، كذلك يكون موت الإنسان نهاية حياة، وبداية حياة جديدة. وهكذا كانت فكرة التناسخ مستهلة عن هذا الشاعر من سيرورة الحياة في النظام الشمسي.

ويعتبر الحاج يوسف خليل المحمد: إن أفلاطون مؤسس نظرية التناسخ، وقد قال بها محمد بن زكريا الرازي، ثم لاحقًا الشاعر الفليسوف أبو العلاء المعري في قوله:

تقادم شخص مضى ... فأحدث عنه البدل

وما صحّ إلاّ امرؤٌ ... تعرّف ثم انجدل[1]

---

(1) الحاج يوسف خليل محمد: الأنباء الخفية عن الشيعة العلوية، ص114 ـ 116، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية، بيروت 1996.

أما تمام أحمد وفي ردّه على البعض عن الإمام الصادق فيقول:

«إن الله خلق للعصاة سبعة أبدان، يترددون فيها، ثم ينتقلون إلى غيرها».... إنه ليلقاكَ الرجل في بدنه، وأنت تظن أنه آدمي، وإنما هو قرد، أو كلب، أو خنزير فاشتبه ذلك على الناس.

ليس هذا من الإيمان بالتناسخ في شيء، ولا من توحيد العلويين وإنما اشتباه على المؤلّف.. لأن التناسخ عند أهل البيت كفر بالله»[1].

في حين يقول علي عزيز إبراهيم: الواقع أن جمهرة العلويين العظمى، ترى في التناسخ رأي الإمامية الاثني عشرية، وهو بطلانه شرعًا وعقلًا، وإنه قد تسرّب إلى المسلمين من الفلسفات الهندية القديمة... نعم فإن بعض المتصوّفين من العلويين يقوله به[2].

ورد في شعر المكزون السنجاري ما يمكن القول معه أنه يشير إلى نظرية التناسخ:

ومن تعدّى حدّه واغتدى	حَلاً سميته الماسخ
لمشرق الشمس الحب بعد غروبها	بعينيّ من عينيّ صحّ التناسخ
وبالنسخ من الوسخ عن وجده سلا	له راح في وجه الكتابة ناسخ

❖ ❖ ❖

فكم جسد أنضجت في نار هجرها	وتبدلني منه جديدًا لشقوتي

❖ ❖ ❖

وعرفت بَدْوي والمعاد موتتي الأ	ولى ومن أفناه موت ثان

إنما يرى هاشم عثمان هناني قول المكزون السنجاري(*):

(1) تمام أحمد: أوهام المؤلّفين في أحوال العلويين، ص138، الطبعة الأولى، دار المحجة البيضاء، بيروت 2010.

(2) علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص73، وما بعد.

(*) هاشم عثمان ليس علويًا.

«إن المكزون يختلف عن القائلين بالتناسخ، ويرى بأن أعمال الناس تقسم إلى زمرتي خير وشر، لذا فهم إمّا أخيار، وإما أشرار.

فالأخيار إذا أَثِموا وارتكبوا اللمم فينسخون نسخًا، ولا يمسخون مسخًا، بمعنى أنهم ينتقلون في أجساد بشرية لتصفو أرواحهم، وتتخلّص من المادية، والكثافة والشوائب، والأكدار، كالذهب الذي تصهره النار لينقى ويزداد صقلاً، وبريقًا وصفاءً، وتلحق بعدئذ بعالم «الصفاء» ولا تسلك بعالم الصفاء ولا تسلك في الدرجات الأربع «النسخ، والمسخ، والوسخ، والرسخ» ويتدرّجون هبوطًا في الدرجات تعذيبًا لهم وعقابًا وجزاءً على ما أسلفوه، ويخلدون في العذاب الأبدي، لأنهم ظلموا أنفسهم، وأدبروا عن دعوة الحق، واستكبروا عن الطاعة ظلمًا وعنادًا، فآلوا إلى «صغارة» الجنس والنوع، وفي حين أن النظرية الهندوسية، والجينية والبوذية، تعتبر الغاية من تكرار المولد، وتنوع القالب: هي التصفية، والانطلاق للامتزاج بـ «البرهما» أو الوصول إلى «النيرڤانا». فغاية هؤلاء من التناسخ تنتهي بالأرواح، كل الأرواح، صعودًا إلى الإله. وأما النظرية السقراطية فتقول: بصعود الأرواح الأخيار إلى الملأ الأعلى، وتنتهي بأرواح الأشرار إلى أحط الدرجات.

أما المكزون فيرى رأي سقراط، فالتناسخ يمضي بالأخيار «صعودًا وبالأشرار انحطاطًا وهبوطًا، ويرى زيادة على رأي سقراط، أن في كل المصيرين، الصاعد والهابط، يتجلّى عدل الله أو حكمته في الثواب والعقاب على الأعمال. ولقد رأى القائلون بالتناسخ بين المسلمين دلالة على صحة أقوالهم في بعض الآيات القرآنية، منها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: 7][1].

وجاء في الباكورة السليمانية في السورة الثانية: «أنت يا أمير النحل يا علي،

---

(1) علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص74.

أشرق نورك، وأبزغ سفورك وسطّع ضياؤك، وتعظمت آلاؤك، وجل ثناؤك، بأن تأمنّي من شر مسوخيتك لنا ولجميع إخواننا المؤمنين من شر: النسخ، والفسخ، والمسخ، والرسخ، والقش، والقشّاش»[1].

وفي قول للإمام الصادق: إن أصحاب التناسخ، قد خلّفوا وراءهم منهاج الدين، وزينوا لأنفسهم الضلالات، وأمرجوا أنفسهم في الشهوات، وزعموا أن السماء خاوية، وما فيها شيء ممّا يوصف، وأن مدبّر هذا العالم في صورة المخلوقين. بحجّة من روى «إن الله خلق آدم على صورته»، وإنه لا جنّة ولا نار، ولا بعث ولا نشور، والقيامة عندهم خروج الروح من قالبه وولوجه في قالب آخر، فإن كان محسنًا في القالب الأول، أعيد في قالب أفضل منه حسنًا في أعلى درجة من الدنيا. وإن كان مسيئًا أو غير عارف صار في بعض الدواب المتعبة في الدنيا، أو هوام مشوّهة الخلقة، وليس عليهم صوم ولا صلاة، ولا شيء من العبادة أكثر من معرفة من تجب عليهم معرفته، وكل شيء من شهوات الدنيا مباح لهم، من فُروج النساء وغير ذلك من الأخوات والبنات والخالات وذوات البعولة. وكذلك الميتة والخمر والدم، فاستقبح مقالتهم كل الفرق، ولعنهم كل الأمم. فلما سئلوا الحجة زاغوا وحادوا[2]. ويقول الإمام الرضا: «من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم، يكذّب بالجنة والنار»[3].

---

(1) الباكورة السليمانية، ص10 ـ 11.
ـ النسْخ من إنسان إلى إنسان، المسْخ من إنسان إلى حيوان، الوسْخ من إنسان إلى أدران وأوساخ. الرسْخ إلى نبات قصير: «الهفت والأظّلة»، ص171.
ـ القش والقشاش: جاء في قاموس محيط المحيط: القش مصدر وردي النخل والعامة تستعمله مما صَغُر ودّق من يبيس النبات والواحدة عندهم قشّة. والقشاش جمع القشاشي.
ـ انظر كتاب الصراط، ص112 ـ 113 و126 و173.
ـ انظر كتاب الهفت والأظّلة، ص58.

(2) الاحتجاج، المجلد 2، ص78، بحار الأنوار، مجلد 2، ص218.

(3) بحار الأنوار المجلد الثاني، ص218.
ـ تمام أحمد: أوهام المؤلفين في أحوال العلويين، ص138 ـ 139.

المسخ:

جاء في قاموس محيط المحيط: مسخه بمسخه مسخًا حوّل صورته، التي كان عليها إلى غيرها أو إلى أخرى أقبح. ومنه يقال مسخه الله قردًا فهو مِسْخٌ ومَسْخُ. ومسخ الكاتب صحّف فأحال المعنى في كتابته. يقال فلان ماسخ لا ناسخ، إذا كان ممّن يكثر الخطأ في الكتابة. ومسخ الناقة هزلها وأدبرها إتعابًا. ومسخ كذا طعم اللحم أذهبه... والمسخ مصدر. وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى بدن حيوان آخر يناسبه في الأوصاف، كبدن الأسد الشجاع، وبدن الأرنب الجبان، وبدن الثعلب الخبيث. وهو من أقسام التناسخ(1).

نقل المجلسي كلام السيد المرتضى في جوابه عن سؤال احتج فيه بخبر عن الإمام الصادق في حال المؤمن والكافر ومنه: «ثم يسُلُّ نفسه سلًّا عنيفًا، ثم يوكل بروحه مئة شيطان، كلهم يبصق في وجهه، ويتأذّى بريحه، فإذا وضع في قبره فتح له باب من أبواب النار، يدخل عليه من فوح ريحها ولهبها. ثم إنه يؤتى بروحه إلى جبال «برهوت»، ثم إنه يصير في المركبات، حتى إنه يصير في دودة بعد أن يجري في كل مسخ مسخوط عليه، حتى يقوم قائمنا أهل البيت فيبعثه الله ليضرب عنقه، وذلك قوله: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: 40](2). والله لقد أتي بعمر بن سعد بعدما قتل وإنه لفي صورة قرد في عنقه سلسلة، فجعل يعرف أهل الدار، وهم لا يعرفونه، والله لا يُذهب الدنيا حتى يمسخ عدونا مسخًا ظاهرًا، حتى أن الرجل منهم ليمُسخ في حياته قردًا، أو خنزيرًا ﴿وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾ [إبراهيم: 14](3) ﴿مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾(4).

---

(1) بطرس البستاني: محيط المحيط، حرف الميم، طبعة 1983، بيروت، مكتبة لبنان.

(2) القرآن: سورة غافر، الآية: 11.

(3) القرآن: سورة إبراهيم، الآية: 17. لكن الآية وردت هكذا: ﴿يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ وَيَأْتِيهِ ٱلْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾. ولفهم هذه الآية يجب الرجوع إلى الآيتين السابقتين 15 ـ 16 (المؤلف).

(4) سورة النساء، الآية: 97. الآية وردت هكذا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ المؤلف.

يقول الشيخ علي عزيز الإبراهيم[1]: «هل أن العلويين يقولون بالتناسخ؟ الواقع يشير إلى أن جمهرتهم العظمى، ترى فيه رأي الإمامية الاثني عشرية، وهو بطلانه شرعاً وعقلاً، وأنه قد تسرّب إلى المسلمين من الفلسفات الهندية القديمة. نعم فإن بعض أهل الباطن من الدروز.. الحاكمية.. والإسماعيلية.. وبعض المتصوفين من العلويين يقولون به، ومن الحق بعض كتّاب وعلماء عصرنا العلويين جميعاً في زمرة القائلين بالتناسخ، وهذا غير صحيح، فهم في المعتقد على ما عليه أكفاؤهم من الإمامية من تحريم القول به، وإذا ورد شيء من ذلك في شعر بعض متصوفيهم فليس قياساً البتة على اعتناق الجماعة بأسرها لهذه الفكرة ولعل ذلك يكون رأياً علمياً محضاً، وليس معتقداً دينياً، ومثله ما نقل عن الشيخ الرئيس ابن سينا، ونصير الدين الطوسي، ومحسن الفيض الكاشاني، وغيرهم من فلاسفة المسلمين.

والأخبار في هذا المعنى كثيرة، قد جازت عن حد الآحاد، فإن استحال النسخ وعوّلنا على إنه أُلحق بها، ودُلِّس فيها واضيف إليها فماذا بجيل المسخ، وقد صرّح به فيها وفي قوله: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾[2] ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[3] ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ﴾[4].

والأخبار ناطقة بأن معنى هذا المسخ هو حالة التغيير عن بنية الإنسانية إلى ما سواها. وفي الخبر المشهور عن حذيفة إنه كان يقول: أرأيتم لو قلت لكم إنه يكون فيكم قردة وخنازير، أكنتم مصدقين؟ فقال رجل: يكون فينا قردة وخنازير؟ قال:

(1) علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص 73.

(2) القرآن: سورة المائدة، الآية: 60 هنا الآية ناقصة... ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾. (المؤلّف).

(3) القرآن: سورة البقرة، الآية: 65، هنا الآية ناقصة: وقد وردت هكذا: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (المؤلّف).

(4) القرآن: سورة يس، الآية: 67، هنا الآية ناقصة: وقد وردت هكذا: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ﴾.

وما يؤمنك من ذلك لا أُمَّ لك. وهذا تصريح بالمسخ، وقد تواترت الأخبار بما يفيد أنّ معناه تغيير الهيئة والصورة[1].

ومن جواب المرتضى: «اعلم انّا لم نحل المسخ، وإنما حلّلنا أن يصير الحي الذي كان إنسانًا نفس الحي الذي كان قردًا أو خنزيرًا، والمسخ أن يغيّر صورة الحي الذي كان إنسانًا يصير بهيمة، إلا إنه يتغير صورته إلى صورة البهيمة[2].

وفي كتاب «عين اليقين» للكاشاني: وهذا الانتقال يكون للنفس وهي في الدنيا، بعد، ويسمّى مسخًا، وهو على قسمين:

1 ـ مسخ الباطن من غير أن تظهر صورته في الظاهر، فترى الصورة، أناسيّ وفي الباطن غير تلك الصور، بل صور أخرى على حسب نياتهم وأعمالهم المتكررة الموجبة لحصول ملكات نفسانية، تصدر عنهم بسببها الأفعال المناسبة لها بسهولة من صورة ملك، أو شيطان، أو خنزير أو غير ذلك من حيوان مناسب ممّا يكون الباطن عليه.

2 ـ مسخ الباطن، وانقلاب الظاهر من صورته، التي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن، لغلبة القوّة النفسانية، وحتى صار تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفته، من حيوان آخر. وهذا إنما يقع في قوم غلبت نفوسهم، وضعفت عقولهم.

فقد ظهر أن التناسخ باطلٌ، إلا إذا أريد به أحد ثلاثة معان: إما الاستكمالات التي للنفس في هذه النشأة على مادّة واحدة، وإمّا انتقالها من هذا البدن العنصري

(1) انظر تمام أحمد: أوهام المؤلفين في أحوال العلويين، ص139 ـ 141.
ـ بحار الأنوار المجلد 2 ص218 وما بعد.
ـ الاحتجاج، الجزء 2، ص78.
ـ بحار الأنوار، المجلد 23، ص238 ـ 239.

(2) بحار الأنوار، المجلد 23، ص339 ـ 341.

إلى بدن آخر ضروري من غير مسخ لصورتها الظاهرة، وإما انتقالها هذا مع مسخ صورتها الظاهرة أيضًا[1].

إن النفوس الإنسانية بحسب أول حدوثها، صورة نوع واحد هو الإنسان ثم إذا أخرجت من القوّة إلى الفعل تصير أنواعًا كثيرة من أجناس الملائكة والشياطين، والسباع، والبهائم، بحسب نشأة ثانية، أو ثالثة، فلها بعد البدن المادي اختلافات جنسية، ونوعية، وشخصية، بحسب تجوهرها وفعليتها[2].

يقول محمد حسين الطباطبائي: «لو فرضنا إنسانًا صورته إلى صورة نوع آخر من أنواع الحيوان، كالقرد، والخنزير، فإنما هي صورة على صورة، فهو إنسان خنزير أو إنسان قرد، لا إنسان بطلت إنسانيته، وحلّت الصورة الخنزيرية أو القردية محلها، فإن قلت: «فعلى هذا فلا مانع في القول بالتناسخ» قلت: كلاّ، فإن التناسخ وهو تعلّق النفس المستكملة بنوع كمالها، بعد مفارقتها البدن ببدن آخر، محال، فإن هذا البدن، إن كان ذا نفس استلزم التناسخ تعلّق نفسين ببدن واحد، وهو وحدة الكثير وكثرة الوحدة، وإن لم تكن ذا نفس استلزم رجوع ما بالفعل إلى القوة، كرجوع الشيخ إلى الصبا، وكذلك يستحيل تعلّق نفس إنساني مستكملة مفارقة ببدن نباتي أو حيواني[3].

ويقول محمد الحسين كاشف الغطاء: «البرهان والوجدان شاهدان عدلان على بطلان التناسخ، فلا حاجة إلى الإجماع وغيره في إبطاله»[4].

(1) الكاشاني: عين اليقين، جـ2 ص258 ـ 261.

(2) عين اليقين، جـ2 ص258 وما بعد.
ـ تمّام أحمد: أوهام المؤلفين في أحوال العلويين، ص149.
ـ صدر الدين الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص90.

(3) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ص210 ـ 211، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(4) محمد الحسين كاشف الغطاء: الفردوس الأعلى، تصحيح محمد حسين الطباطبائي، ص282 ـ 283 دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، ص1 2001 ـ بيروت.

أمّا الإمام الجيلاني فيقول: لا تطمع أن تدخل في زمرة الروحانيين، حتى تعادي جملتك، وتباين جميع الجوارح والأعضاء وتنفرد عن وجودك وحركاتك، وسكناتك، وسمعك، وبصرك، وكلامك، وبطشك وسعيك، وعملك، وعقلك، وجميع ما كان منك قبل وجود الروح فيك، وما أوجد فيك بعد نفخ الروح، لأن جميع ذلك حجابك عن ربك عز وجّل[1].

يقول محمد أحمد علي في كتابه «العلويون في التاريخ حقائق وأباطيل»: أما التناسخ بمعناه الصحيح فهو انتقال أرواح البشر من جسد بشري إلى جسد بشري آخر، وبالطبع بعد الوفاة، وليس قبل ذلك، أي انتقال الروح من جسد المتوفى إلى جسد آخر حديث الولادة. ويسمّى عند عامة العلويين التقمص، إن كان واقعًا على البشر، والمسخ إذا كان واقعًا على الحيوان وغيره.

وهي حالة شائعة لا تتناقض مع الدين بشكل عام، ولا مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالتأكيد بشكل خاص، ولا مع العلم، الذي أكد هذه الواقعة أخيرًا. . .

وإن الإقرار بهذه الحالة إقرار بقدرة الخالق غير المتناهية، وإقرار بصحة مقولة الحساب والعقاب والعدل الإلهي. . فالثواب والعقاب واقعان على الروح لا على الجسد. . إن الجسم إذ فارقته الروح لا يحس بالألم لو أحرقته ولا يتلذذ بلذة ولو طيبة، فهو لا يحس بعقاب ولا يتلذذ أو يشعر بثواب. ويستشهد بالآية القرآنية التالية: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ [النساء: 56][2].

ثم يقول: «فقد دلّ الله تعالى على التناسخ في كتابه بكثير من الآيات، وأوضح فيها سبحانه صحة القول بالتناسخ لجهة التقميص والمسخ» من خلال الآيات التالية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ

(1) عبد القادر الجيلاني الحسني: فتوح الغيب، ص69 وما بعد، ضبطه محمد سالم بوّاب. دار الألباب، دمشق ـ بيروت، 2006.

(2) القرآن: سورة النساء، الآية: 56، الآية نزلت هكذا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾.

أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الإنفطار: 7 ـ 8][1] ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: 19][2]. . . مع غير ذلك من الآيات[3].

أما عن المسخ أو المسوخية فيقول: المسوخية، أي انتقال الروح من جسد الإنسان إلى جسد حيوان، أو خلافه، فهناك الآيات الكثيرة التي تؤكّد ذلك، ولا تدل عليه دلالة فقط بل تعنيه. وقد جاء في القرآن: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾ يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِۦ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾[4].

وفي تفسير لابن كثير: إن إجماع المفسرين لهذه الآية يقول في تفسير قوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا﴾ ﴿قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، أي الذي خلقكم ولم تكونوا شيئًا مذكورًا ثم صرتم بشرًا تنتشرون، فإنه قادر على إعادتكم ولو صرتم على أي حال[5].

«إن الإنسان بذنبه يغضب الله عليه ويحوّله إلى حجارة أو حديد، أو شيء، أو حتى حيوان، وإنه لقادر على إعادته، أي إعادة هذه الروح المعاقبة، وهي في أي صورة كانت، سواء في الصورة البشرية، أو الصورة غير البشرية، لمحاسبتها على أعمالها، التي ارتكبتها وهي في القميص البشري[6]. . . فالإنسان المعاقب في قمصه البشرية المتعددة يعاقب بهذه المعاقبة. أي يمسخ وتحل روحه في جسد حيوان. وبعد مسخه لا يمكن أن يفعل خيرًا. وذلك لفقدانه الاستطاعة[7].

(1) القرآن: الآيات 6 ـ 7 ـ 8 ـ أوردها المؤلف في الآية الثالثة، الآية الثالثة تقول: ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾.

(2) القرآن: سورة الإنشقاق، الآية: 19.

(3) انظر: المحامي محمد أحمد علي: العلويون في التاريخ: حقائق وأباطيل (التناسخ) ص305 وما بعد. مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت 1997.

(4) سورة الإسراء، الآيات: 49 ـ 52.

(5) ابن كثير: تفسير ابن كثير: البداية والنهاية، ص317 الجزء 4، القاهرة 1932.

(6) محمد أحمد علي: العلويون في التاريخ، ص330 و331.

(7) محمد أحمد علي: العلويون في التاريخ، ص335.

الفصل الحادي عشر

العبادات والطقوس العلوية النصيرية

يقول الشيخ محمد ياسين أحد مشايخ ومراجع «النصيريين ـ العلويين» الدينيّين: «الإسلام هو بلا ريب شهادة أن لا إله إلا الله. وأن محمدًا رسول الله، والالتزام بأحكام الشرع. «هذا هو تعريف الإسلام، وكل من قال هذا القول هو مسلم، وكل علوي في الدنيا يقوله، فإذًا كل علوي مسلم».

وفي سنة 1938، أصدر الشيخ سليمان الأحمد فتوى، وقّع عليها الشيخ ناصر الحكيم، والشيخ عبد ديب الخيّر، وهم من كبار العلماء العلويين، ورجال الدين في المذهب الجعفري النصيري ـ العلوي:

«قولوا آمنا بالله، وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل ويعقوب والأسباط، وما أوتي النبيوّن من ربّهم، لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون، رضيت بالله تعالى ربًا، وبالإسلام دينًا، وبالقرآن كتابًا، وبمحمد بن عبد الله صلّى الله عليه وسلّم رسولاً ونبيًا، وبأمير المؤمنين علي عليه السلام إمامًا، وبرئتُ من كل دين يخالف الإسلام، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله». هذا ما يقوله كل علوي لفظًا واعتقادًا، ويؤمن به تقليدًا واجتهادًا.

كما جاء في البيان 9 جمادي 1357هـ 1938م:

«إن مذهبنا في الإسلام هو مذهب الإمام جعفر الصادق والأئمة الطيّبين الطاهرين سالكين بذلك ما أمرنا به خاتم النبيين سيدنا محمد بن عبدالله رسول الله» وهو يحمل تواقيع:

- يوسف الغزال: مفتي العلويين في قضاء صهيون.
- علي حمدان: قاضي طرطوس.
- عبد ديب الخير.
- كامل صالح ديب.
- الشيخ ناصر الحكيم، صالح إبراهيم ناصر.
- يوسف حمدان.
- حسن حيدر.
- المحامي عبد الرحمن علي.
- عبد الحميد: مفتي قضاء جبلة.
- محمد حامد: قاضي المحكمة المذهبية في قضاء مصياف[1].

وفي آب 1938 أصدر بعض كبار رجال ومشايخ العلويين البيان التالي:

«إن العلويين بإجماعهم المطلق، يعلنون في الدنيا والآخرة إنهم على شهادة، أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا عبده ورسوله. شهادة حق وصدق. فمن آمن منهم بالشهادتين والوحدانية فهو منهم. ومن جحدها، فهو غريب عنهم كافر بهم، ومن يتّخذ من أتباع المسلمين العلويين مذهب الإمام جعفر الصادق سببًا لإبعادهم عن الدين الإسلامي الحنيف، نعتبره بدعواه جاحدًا للحق، ناكرًا للصدق عاملاً بالباطل»[2].

---

(1) الشيخ محمد باديانى النيسبوري: العلويون عقيدتهم، (I) الجزء الأول ص106.
- مجلة النهضة: عدد 8 تموز سنة 1938، محمد ياسين.
- منذر الموصلي: البحث عن الذات والجذور، ص76 ـ 77.
- الشريف عبدالله آل علوي الحسيني: تحت راية لا إله إلاّ الله محمد رسول الله، ص24.
- هاشم عثمان: هل العلوية شيعة، ص92 ـ 93.

(2) الشريف العلوي: تحت راية لا إله إلا الله ومحمد رسول الله، ص24.
- هاشم عثمان: هل العلويون شيعة؟ ص93.

وقد جاء في مقدّمة العبادات النصيرية ـ العلوية:

«نعتقد أن ما شرّعه الله سبحانه وتعالى لعباده على لسان رسول من رسله، وآخر الأديان الإلهية وأكملها هو الإسلام. والإسلام هو الإقرار بالشهادتين: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، والإيمان عندنا هو الاعتقاد الصادق بوجود الله سبحانه وملائكته وكتبه، ورسله، مع الإقرار بالشهادتين. ويستشهدون على ذلك بالآية القرآنية التالية: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾(*) ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1].

وأصول الدين عند النصيريين ـ العلويين خمسة، هي: التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد. ويجب معرفة هذه الأصول بالبرهان والدليل الموجب للعلم لا بالباطن، أو بالتقليد، أي الاعتقاد بوجوب وجود إله واحد لا شريك له، ولا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيء، خالق للكائنات كلها وجزئيها، كما جاء في الآيات القرآنية التالية: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2].

(*) لكن الآية نزلت هكذا: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ القرآن: سورة آل عمران، الآية: 19.

(1) الحاج خليل يوسف محمد: الأنباء الخفية عن الشيعة العلوية، ص172.
ـ الشيخ محمد حسن بادياني النيسابوري: العلويون في تاريخهم، ج1 ص11.
ـ الشيخ علي عزيز الإبراهيم: العلويون والتشيّع، ص91.
ـ الشيخ محمد المظلوم: العلويون تاريخًا وعقيدة وسلوكًا، ص89 وما بعد.
ـ هاشم عثمان: هل العلويون شيعة، ص16 وما بعد، ص30 وما بعد.
ـ تمام أحمد: أوهام المؤلفين في أحوال العلويين، ص11 وما بعد.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام أسس الديانة التنصيرية، ص212.
ـ الدكتور محمد إسماعيل: تاريخ الفرق الإسلامية، فرق الشيعة، ص67 وما بعد.
ـ سمير عبده: العلويون في سوريا، ص37 ـ 38.
ـ منذر الموصلي: البحث عن الذات والجذور، الفصل الثالث، والرابع، مطابع الراية، دمشق 2008.

(2) القرآن: سورة الشورى، الآية: 11، لكن الآية نزلت هكذا: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (المؤلف).

وفي سورة التوحيد: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[1].

أما العدل «فإن الله عادل منزّه عن الظلم، ولا يحب الظالمين، وإنه إثباتاً لعدله، لا يأمر الناس، إلا بما فيه صلاحهم، ولا ينهاهم ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[2] ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3]. ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[4].

أما النبوّة فهي لطف من الله بعباده، فقد اصطفى منهم رسلاً، وأمدهم بالمعاجز الخارقة، وميّزهم بالأخلاق العالية، وأرسلهم إلى الناس ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[5] لتبليغ رسالاته، حتى يرشدوهم إلى ما فيه صلاحهم ويحذّروهم عما فيه فسادهم في الدنيا والآخرة: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[6].

والأنبياء كثيرون، وقد ذكر منهم في القرآن خمسة وعشرون نبيًا ورسولاً أولهم آدم وخاتمهم محمد بن عبدالله. ويعتقد النصيريون العلويون، كما كل مسلم أن محمدًا نبيًا ورسولاً، أرسله الله للعالمين كافة، بشيرًا ونذيرًا، وشريعته السمحة آخر

---

(1) القرآن: سورة التوحيد، الآيات: 1 ـ 2 ـ 3.

(2) القرآن: سورة الكهف، الآية: 49 لكن الآية نزلت هكذا: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (المؤلف).

(3) القرآن: سورة البقرة، الآية: 286: الآية نزلت هكذا: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (المؤلف).

(4) القرآن: سورة فُصّلت، الآية: 46.

(5) القرآن: سورة النساء، الآية: 165: الآية نزلت هكذا: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (المؤلّف).

(6) القرآن: سورة الأنعام، الآية: 48: الآية نزلت هكذا ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المؤلّف).

الشرائع الإلهية وأكملها، وهي صالحة لكل زمان ومكان، واعتقادهم أن الله عصم الأنبياء من السهو والنسيان، وارتكاب الذنوب عمدًا قبل النبوّة وبعدها، وجعلهم أفضل أهل عصورهم وأجمعهم للصفات الحميدة، والأخلاق العالية.

الإمامة: تعتبر الإمامة منصبًا إلهيًا، اقتضته حكمة الله لمصلحة الناس في مؤازرة الأنبياء، بنشر الدعوة والمحافظة بعدهم على تطبيق الشرائع وحولها من التغيير والتحريف والتفسيرات الخاطئة، وأن اللطف الإلهي اقتضى أن يكون تعيين الإمام بالنص القاطع والصريح. وقد جاء في القرآن: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[1]. وأن يكون معصومًا مثل النبي عن السهو والذنب والخطأ، لكي يطمئن المؤمنون بالدين إلى الاقتداء به، في جميع أقواله وأفعاله. والأئمة عند العلويين اثنا عشر، نص عليهم النبي، وأكّد السابق منهم النص على إمامة اللاحق.

ويعتقد النصيريون ـ العلويون، إن الإمام الذي نص عليه الله، وبلّغ عنه رسوله الأمين في أحاديث متواترة هو «أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»، عبدالله وأخو رسوله، وسيّد الخلق بعده.

وجاء النص بعده لبّنيه سيدا أهل الجنّة «الحسن، والحسين»، وبعدهما للتسعة من ولد الحسين: الإمام زين العابدين بن علي بن الحسين، فابنه الإمام الباقر محمد بن علي، فابنه الإمام الصادق جعفر بن محمد، فابنه الإمام الكاظم موسى بن جعفر، فابنه الإمام الرضا علي بن موسى، فابنه الإمام الجواد محمد بن علي، فابنه الإمام الهادي علي بن محمد، فابنه الإمام الحسن بن علي الملقّب بالعسكري، فابنه الإمام الثاني عشر صاحب الزمان الحجّة المهدي، المحتجب، وسيظهره الله في آخر الزمان، فيملأ الدنيا قسطًا وعدلاً، كما مُلئت ظلمًا وجورًا. هذا، وكنّا قد شرحنا وبينّا بالتفصيل الإمامة ومهامها في فصول سابقة لا سيما الفصل المتعلق بالشيعة، وبالمدخل إلى الديانة النصيرية ـ العلوية.

(1) القرآن: سورة القصص، الآية: 68: الآية نزلت هكذا: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (المؤلف).

المعاد: هو الاعتقاد بأن الله يبعث الناس أحياء بعد الموت والحساب: ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي ٱلْقُبُورِ﴾[1].

«فيجزي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته: ﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِٱلْحُسْنَى﴾[2]. ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْاْ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[3]. وكما هو الإيمان بالمعاد، فكذلك الإيمان في القرآن الكريم، والحديث الصحيح من أخبار البعث والنشوء والحشر، والجنّة والنار، والعذاب، والنعيم، والصراط، والميزان، وما إلى ذلك.. ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[4].

وأدلة التشريع عند العلويين ـ النصيريين أربعة:

1 ـ القرآن: يعتقد النصيريون ـ العلويون أن المصحف المتداول بين أيدي المسلمين هو كلام الله، لا تحريف فيه ولا تبديل ﴿كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝٤١ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[5].

2 ـ السنة النبوية: هي عند النصيريين ـ العلويين ما ثبت عن النبي من قول وفعل وتقرير، وهي المصدر الثاني للتشريع، ومن أنكر حكمًا من أحكامها الثابتة، فهو كافر مثل ما أنكر حكمًا من أحكام القرآن، لأن السنّة النبوية لا تتعارض مع الكتاب الكريم إطلاقًا، ويلحق بها ما ثبت عن الأئمة الطاهرين، قولاً، وفعلاً، وتقريرًا.

(1) القرآن: سورة الحج، الآية: 7.
(2) القرآن: سورة النجم، الآية: 31. وقد نزلت الآية هكذا: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِٱلْحُسْنَى﴾ (المؤلّف).
(3) القرآن: سورة الزلزلة، الآية: 6 ـ 7 ـ 8.
(4) القرآن: سورة آل عمران، الآية: 53.
(5) القرآن: سورة فصلت، الآية: 41 ـ 42.

3 ـ الإجماع: هو ما أجمع عليه المسلمون من أحكام الدين، وفيهم الإمام المعصوم فهو دليل قطعي، ولو خفي عليهم مستنده من الكتاب والسنة، والإجماع بهذا التعريف لا يتعارض مع نصوصهما.

4 ـ العقل: الدليل العقلي حجّة إذا وقع في سلسلة العلل، أو كان من المستقلات العقلية، ويقتصر استعمال الدليل العقلي في الفقه على المجتهد، وهو من حصلت عنده ملكة تساعده على استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية، والمرجع المقلد هو «من كان من الفقهاء صائنًا لنفسه، حافظًا لدينه، مخالفًا لهواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه» كما ورد عن الإمام العسكري.

يقول الشيخ حسين المظلوم: «إن العلوية الحقّة تستمد أصولها وفروعها من كتاب الله المعبّر عنه في منهاجها.. ولا تعتمد في بحثها إلا على أحسن الحديث عملاً بقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾[1].

وتفسير الإمام الصادق لهذه الآية: «فأحسن الحديث، حديثنا، لا يحتمل أحد من الخلائق أمره، بكماله، حتى يجده، لأنه: من حدّ شيئًا فهو أكبر منه» وعليه، فإن أبناء الولاية العلوية يتمذهبون بمذهب أهل العصمة، الذين يمتاز حديثهم بهذه السمة الكريمة.

فلا يصح عند العلويين، كل ما ورد في الكتب الأربعة المعتمد عليها عند الشيعة الإمامية على جهة التقليد الأعمى.

ولا يرفضون كل ما ورد في الصحاح الست، على جهة التعصب المقيت، بل يعرض الحديث على كتاب الله، فإن وافق فهو أحسن الحديث، وهذا مذهب

(1) القرآن: سورة الزمر، الآية: 23.

النصيريين ـ العلويين، لأن الثقلين، لا يختلفان، ولا يتناقضان، وإن خالف، رُد إلى أهله ولا يطعن بمن رواه.

وهم يعتمدون في التحقيق على موازين، نقلية، وعقلية دقيقة، ويعتمدون على قواعد أصولية محضة ومنها يستخلص أحسن الحديث.

والنتيجة، أن الرواية يجب أن توزن بميزان الدراية، والدراية، يجب أن توافق مُحْكَمات الكتاب. والكتاب هو الدستور الأقدس، والفرقان المقدّس الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه.

فالنصيرية ـ العلوية، توضح أن الأصول الاعتقادية هي، فروع تعبّدية، لجهة وجوب العمل بها، وفق المعتقد، والفروع التعبدية هي أصول اعتقادية لجهة وجوب اعتقادها، كي يصح العمل بها.

فالأصل يتمثل فرعًا من جهة التطبيق، والفرع يتجوهر أصلاً من جهة التحقيق[1] يقول الشيخ علي سليمان الأحمد: «إن العلوية لا تتميّز بترك الآفاق كلها مفتوحة أمام العقل والوجدان، بل هي تغلق أمامك سبل الباطل والجهل والخرافة. إن أمرّ ما تشكوه العلوية جهل أخصامها لها، وجهل أبنائها بها. فالعلوية لا تعرف إلا بذاتها، وتعرف بغيرها».

وتقسم النصوص الدينية في الكتاب والسنة إلى قسمين.

1 ـ القسم الجلي: هو النص الواضح الذي يدل مبناه على معناه.

2 ـ القسم الخفي: هو النص الغامض، الذي يستدل عليه بما هو منه وإليه، وهو الذي يتطلّب عناء لاستخراجه وفهمه، واجتهادًا لإبرازه من القول إلى الفعل.

والأمور ثلاثة، كما ورد النص عن الأئمة المعصومين:

(1) الشيخ حسين محمد المظلوم، العلوية، ص47 ـ 49.

1 ـ أمر تبيّن لك رشده فاتبعه.

2 ـ أمر تبيّن لك غيّه فاجتنبه.

3 ـ أمر لم يتبيّن لك رشده من غيه فردّه.

والمجتهد هو الذي امتلك قدرة علمية يستطيع بها أن يستنبط أحكام الإسلام من الكتاب والسنّة النبوية، وأحاديث المعصومين.

ويقسم الاجتهاد إلى أربعة أقسام:

1 ـ الاجتهاد في مواد النص،، وهو بدعة بالإجماع، لأنه إذا حضر النص بطل الاجتهاد.

2 ـ الاجتهاد لاستخراج النص: وهو المعمول به عند العلماء، حين يخفى النص، وهو القدرة العلمية على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرّر له.

3 ـ الاجتهاد في فهم النص: وهو يقصد به النص الغامض، مع حضور واستجلاب معانيه، وتفسيره في حدود أصول قواعد المذهب.

4 ـ الاجتهاد من النص: ويراد به استخراج نص غامض من نص واضح.

ويقول الفقيه النصيري ـ العلوي: الشيخ «يونس حمدان» طبقات المجتهدين سبعة:

1 ـ المجتهدون في الشرع، في تأسيس قواعد الأصول، ممّا أخذوه عن أهل بيت الحكمة.

2 ـ المجتهدون في المذهب: القادرون على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد المقررة في الأحكام.

3 ـ المجتهدون في المسائل: التي لا تنص فيها عن صاحب المذهب.

4 ـ أصحاب الترجيح من المقلّدين: فهم يقدرون تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم محتمل لأمرين منقول من الأئمة المعصومين.

5 ـ طبقة أصحاب الترجيح من المقلّدين، فهؤلاء شأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض.

6 ـ المقلدون القادرون على التمييز بين القوي والضعيف، وشأنهم أن لا ينقلوا الأقوال المردودة والروايات الضعيفة.

7 ـ طبقة المقلّدين «الذين لا يقدرون على ذكر، ولا يفرقون بين الغث والثمين».

فإن ما أجمع عليه علماء المذهب، وما قرّروه في مصنفاتهم نقلاً ممحّصًا عن الأئمة المعصومين وتقليدًا لهم، ولا يحق لأحد كائنًا من كان مخالفته باجتهادات قياسية، وتأويلات جانبية.

وأدلة التشريع، في النهج النصيري ـ العلوي هما: الكتاب (القرآن) والسنّة النبوية، وهم الثقلان اللذان أمر الرسول بالتمسّك بهما بقوله: «تركت فيكم الثَّقَلَيْن، ما إن تمسّكتم بهما، لن تضلوا بعدي ابدًا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يَرِدا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

ولا يمكن الرجوع إلى كتاب الله إلا بعد معرفة أصوله التي أوضحها الإمام علي بن أبي طالب. ومن هذه الأصول تعرف الأحكام، ويميّز بين الحلال والحرام.

ومن قول الإمام علي، في قول الإمام الصادق:

إن الله سبحانه وتعالى، أنزل القرآن على ستة أقسام: كل منها شافٍ كافٍ، وهي: أمر، وزجر، وترغيب، وترهيب، ومثل، وقصص. وفي القرآن ناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وخاص وعام، ومقدّم ومؤخّر، وعزائم ورخص، وحلال وحرام، وفرائض وأحكام، ومنقطع ومعطوف، وحرفٌ مكان حرفٍ.

ومنه: ما لفظه خاص، ومنه: ما لفظه عام محتمل العموم، ومنه ما لفظه واحد ومعناه جمع، ومنه ما لفظه جمع ومعناه واحد، ومنه: ما لفظه ماض ومعناه،

مستقبل ومنه: ما لفظه الخبر ومعناه حكاية عن قوم آخرين، ومنه ما هو باق محرّف عن جهته، منه على خلاف تنزيله، ومنه: تأويله بعد تنزيله، ومنه: ما تأويله قبل تنزيله. ومنه: آيات بعض في سورة، وتمامها في سورة أخرى، ومنه آيات نصفها منسوخ، ونصفها متروك على حاله، ومنه: آيات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، ومنه: آيات متفقة اللفظ مختلفة المعنى. . . (1)

إن الله قسّم كلامه إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ قسم منه يعرفه العالم والجاهل.

2 ـ قسم لا يعرفه إلاّ من صفا ذهنه، ولطف حسّه وصحّ تميّزه، ممّن شرح الله صدره للإسلام.

3 ـ قسم لا يعلمه إلا الله وملائكته، والراسخون في العلم.

والمصدر الآخر من مصادر التشريع عند العلويين ـ النصيريين فهو السّنة النبوية، وأحاديث المعصومين. ويجب التفريق بين الحديث الذي قبل على سبيل التقيّة وبين الحديث الدال على ذات الحقيقة، لأن الإمام يجوز له استعمال الحقيقة بخلاف النبي. فالحديث هو المصدر الثاني، بلا ثالث من مصادر التشريع.

وفي المعارف النصيرية ـ العلوية:

قال رسول الله: «يا علي ما عرف الله إلا أنا وأنت وما عرفني إلا الله وأنت، وما عرفك إلا الله وأنا».

---

(1) حسين محمد المظلوم: العلوية تاريخًا وعقيدة، وسلوكًا، ص81 وما بعد. .
ـ الشيخ محمد باديانى النيسبوري: العلويون في تاريخهم (1) الجزء الأول ص111 وما بعد.
ـ هاشم عثمان: هل العلويون شيعة، ص92 ـ 94.
ـ الشيخ علي عزيز الإبراهيمي: العلويون والتشيّع «العمق الإسلامي والمعتقد العلوي»، ص47 وما بعد حتى نهاية الفصل.
ـ محمد طويل: تاريخ العلويين، 249 ـ 252.
ـ يوسف خليل محمد: الأنباء الخفيّة عن الشيعة العلوية «عقيدتنا»، ص172 وما بعد.

ومن هذا الحديث يستدل النصيريون ـ العلويون على المعارف الدينية والأصول الاعتقادية، والفروع الفقهية كافةً مع ظواهر الاستدلال عليها، على الشكل التالي:

أ ـ معرفة الله، وقاعدة الاستدلال، تبليغ النبي وبيان الإمام.

ب ـ معرفة النبي، وقاعدة الاستدلال، آيات الكتاب وبيان النبي.

ج ـ معرفة الإمام: وقاعدة الاستدلال، آيات الكتاب، وحديث النبي.

1 ـ التوحيد: هو الأصل الأول من أصول العقيدة، والمرتبة الثالثة من مراتب الدين في نهج الإمام علي بن أبي طالب لقوله: «أول الدين، معرفته، وكمال معرفته التصديق، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده، الإخلاص له، وكمال الإخلاص له، نفي الصفات عنه.

2 ـ الصفات: الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود ولا أجل ممدود. وهذا ما يعتبر غاية التنزيه، ونهاية التجريد، وحقيقة التوحيد.

3 ـ العدل: حسب قول الإمام علي بن أبي طالب: ألاّ تتهمه، لأن العدل من صفات الفعل.

4 ـ النبوّة: فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيَّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة. وأوضح الغاية الإمام علي من بعث الرسل والأنبياء في قوله: بعث الله رسله بما خصّهم به، من وحيه وجعلهم حجّة له على خلقه لئلا تجب الحجّة لهم بترك الأعذار إليهم.

5 ـ الإمامة: هي كمال الدين، كما جاء في القرآن في سورة المائدة الآية: 3 ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾.

وقد أوضح الإمام علي، إن الإمام ينقل أقوال الرسول بقوله: فوالذي فلق

الحبّة، وبرأ النسمة، إن الذي انبئكم به عن رسول الله، ما كذب المبلّغ، ولا جهل السامع، واعلموا أنكم إذا اتبعتم الداعي لكم، سلك بكم منهاج الرسول، وكفيتم مؤونة الاعتساف، ونبذتم الثقل الفادح على الأعناق.

وقال في وظائف الإمام:

«إنه ليس على الإمام، إلا ما حُمِّل من أمر ربه، الإبلاغ في الموعظة والاجتهاد في النصيحة، والإحياء للسنّة، وإقامة الحدود على مستحقيها، وإصدار السهمان على أهلها. وإن أفضل عباد الله، عند الله، إمام عادل، والأئمة قوام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده» وإن الإمامة في ذرية علي بقوله:

«لا يقاس بآل محمد من هذه الأمة أحد، ولا يسرّى بهم من جرت نعمتهم على يده، هم أساس الدين وعماد اليقين».

«نحن الشعار، والصحاب، والخزنة، والأبواب، ولا تؤتى البيوت إلا من أبوابها.. وإن الله طهّرنا، وعصمنا، وجعلنا شهداء على خلقه، وحججًا على عباده، وجعلنا مع القرآن، وجعل القرآن معنا، لا نفارقه ولا يفارقنا[1].

أما أصول العبادات وفروعها، فقد أوردها الإمام علي في «نهج البلاغة» هكذا «الإيمان بالله، وبرسوله، والجهاد في سبيله، فإنه ذروة الإسلام وكلمة الإخلاص، فإنها الفطرة، وإقام الصلاة، فإنها الملّة، وإيتاء الزكاة فإنها فريضة، واجبة، وصوم شهر رمضان فإنه جُنّة من العقاب، وحج البيت واعتماره فإنهما ينفيان الفقر، ويرحضان الذنب، وصلة الرحم فإنها، مثراة في المال، منسأة في الأجل وصدقة في السر فإنها تكفِّر الخطيئة، وصدقة العلانية فإنها تدفع ميتة السوء، وصنائع المعروف فإنها تفي مصارع الهوان.

(1) الشيخ حسين محمد المظلوم: العلوية «أصول المعارف العلوية»، ص89 وما بعد.

ـ النبأ اليقين عن العلويين: الشيخ محمد الصالح، ص79 وما بعد. مؤسسة البلاغ الطبعة الثانية، بيروت 1987.

فعلل العبادات هي:

«إقامة الصلاة في أوقاتها، وإيتاء الزكاة، والصيام والحج، والجهاد». ويعتقد غولد زيهر بأن النصيريين موحدون، وأنهم المترجمون الحقيقيون للفكر الشيعي القويم، رغم قوله «إنهم حافظوا على الوثنية والغنوصية في إطار إسلامي شكلاني.. وإن عقيدتهم مزيج غريب من الوثنية والغنوصية، وهي نزعة فلسفية، نشأت بتأثير اليهودية والبوذية والمجوسية والنصرانية والإسلام.[1]».

فالتهم التي نسبت إلى الأئمة العلويين، بادعائهم النبوّة والألوهية، لا تتّسم منطقيًا مع تبجيلهم للعقل وسلطانه. فالأئمة معصومون ومطهرون، وهم مصدر الإرادة الإلهية دون وحي ولا وساطة. والنصيريون ـ العلويون هم مسلمون، شيعة إمامية اثنا عشرية. وهم أبعد فئات الإسلام عن التعصب والغلو. لكنهم أكثر فئات الإسلام حبًا وتعلّقًا بالإمام علي بن أبي طالب وأبنائه[2].

يقول أحمد علي حسان في مقالته «الغلو والغلاة».

«إننا من شيعة علي، ومواليه، ونقول بإمامته، وإمامة أبنائه من بعده حتى الغائب المهدي. وعندما نعلن ذلك، لسنا مرائين، ولا مخادعين، ولا مستدرّين لعطف غير عطفهم، ولا متظللين بمظلة غير مظلتهم، وحبنا لآل بيت الرسول من خالص القلب ومحض الضمير[3].

(1) غولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، 248.
ـ محمد حسين الزين: الشيعة في التاريخ، ص219.
ـ الدكتور محمود إسماعيل: تاريخ الفرق الإسلامية، فرق الشيعة، ص73 ـ 74.

(2) محمد غالب الطويل: تاريخ العلويين، ص230.
ـ الدكتور محمود إسماعيل، فرق الشيعة، ص75.
ـ محمد حسين الزين: الشيعة في التاريخ، ص219.
ـ محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج1، ص135.
ـ انظر محمد كامل الشيبي: التشيع والنظرات الصوفية.
ـ حامد حسن: التاريخ العربي الإسلامي، مقدمة كتاب الأنباء الخفية عن الشيعة العلوية للمؤلّف يوسف خليل محمد، 97، بيروت 1981.

(3) انظر المحاضرة: في كتاب يوسف خليل محمد «الأنباء الخفية» ص106.

وقد أصدر الحاج أمين الحسيني مفتي الديار الفلسطينية بإسلام العلويين الفتوى التالي نصها:

«إن هؤلاء العلويين مسلمون، وإنه يجب على عامة المسلمين أن يتعاونوا على البر والتقوى، ويتناهوا عن الأثم والعدوان.. وأن يتناصروا جميعًا ويتضافروا ليكونوا قلبًا واحدًا وفي نصرة الدين، ويدًا واحدة في مصالح الدين، لأنهم إخوان في الله، ولأن أصولهم في الدين واحدة، ومصالحهم في الدين مشتركة. ويجب على كل منهم بمقتضى الأخوة الإسلامية، أن يحب للآخر ما يحب لنفسه، وبالله التوفيق»[1].

يقول أحمد هاشم عبّاس في مقدمّة كتاب «الصراط في عبادات الشيعة العلويين: «الحمد لله نحمده ونشكره، ونستعين به، ونتوكّل عليه، نسأله دوام الهداية والتوفيق، والتسديد لما يحبّ ويرضى، والصلاة والسلام على خيرته من عباده، وصفيه من خلقه، ونجيّه المصطفى، ونبيّه المجتبى، سيد الأنبياء والمرسلين، وخاتمهم، الصادق الوعد الأمين، محمد بن عبدالله، وعلى آله الأطهار الصفوة الأبرار، حبل الله المتين، والعروة الوثقى، الذين أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرًا، حجج الله الظاهرة، وآياته الباهرة، عدل القرآن، وسفينة النجاة، وماء الحياة، الهداة بأمر الله، الداعين إلى طاعته، وامتثال أمره ونهيه، وارْضَ اللّهمّ عن أشياعهم وأتباعهم، ومن والاهم، واتبع الهدى إلى يوم القيامة والدين[2].

أما بالنسبة للطقوس الدينية وممارستها عند النصيريين ـ العلويين تبعًا لقول الأئمة:

1 ـ الصلاة: قال الإمام الصادق: الصلاة ثلاثة، ثلاث، ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود.

---

(1) أمين الحسيني، مفتي الديار الفلسطينية، جريدة الشعب الدمشقية، 31 تموز سنة 1936.

(2) أحمد هاشم عباس: الصراط في عبادات الشيعة العلويين، ص9، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 2003.

وقال الإمام الباقر: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور.

وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: «افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحيتها التسليم».

وفرائض الصلاة سبعة: الوقت، والطهور، والتوجّه، والقبلة، والركوع، والسجود، والدعاء.

وتقسم الصلاة عند النصيريين ـ العلويين إلى نوعين:

1 ـ صلاة الفرض الواجبة وهي:

الصلاة اليومية، صلاة الآيات، صلاة الطواف الواجب، صلاة العيد، صلاة النذر، قضاء الولد الأكبر عن والديه ما فاتهما من الصلاة في مرض الموت، صلاة الميت الجنازة، وهذه الصلوات خمس:

أ ـ صلاة الظُّهر: أربع ركعات.

ب ـ العصر: أربع ركعات.

ج ـ المغرب: ثلاث ركعات.

د ـ العشاء: أربع ركعات.

هـ ـ الفجر ركعتان.

وتنصف الأربع في السفر، فتصبح كل من الظهر والعصر والعشاء ركعتين، وتبقى المغرب والصبح على حالهما في السفر والحضر.

2 ـ نوافل الصلاة:

أ ـ ثماني ركعات للظهر قبلها.

ب ـ ثماني ركعات للعصر قبلها.

ج - أربع ركعات للمغرب بعدها.

د - ركعتان للعشاء من جلوس، وتحسبان بواحدة بعدها، وتسمّى «الوتيرة».

هـ - ثماني ركعات صلاة الليل، وركعتان للشفع، وركعة وتر، وركعتان نافلة الفجر قبلها.

وهكذا يكون عدد ركعات الصلاة اليومية سبع عشرة ركعة فرض، وأربعًا وثلاثين نافلة.

وفي مكان الصلاة، يستند إلى حديث نبوي قوله: «جعلت لي الأرض مسجدًا وطَهورًا» وفي حديث آخر: «جعلت لي الأرض مسجدًا، وترابها طهورًا، أينما أدركتني الصلاة، صليت». مكان المصلّي هو ما يستقر عليه المصلي، والفضاء الذي يشغله بدنه، ويجب أن تتوافر الأمور التالية:

1 - أن يكون مباحًا غير مغصوب.

2 - أن لا يكون نجسًا.

3 - أن يكون المكان ثابتًا مستقرًّا، إلا من ضرورة.

والسجود على الأرض، أو ما أنبتت الأرض، إلا ما أكل أو لبس. وهناك صلاة أخرى: هي صلاة الاستسقاء في حال انحباس المطر، وهي ركعتان بدون آذان، ولا إقامة، وفي مكان مكشوف حيث يُنظر إلى السماء، ولا يستسقى في شيء من المساجد إلاّ بمكة، إضافة إلى صلوات ثانوية عدّة.

3 - الصوم:

الصوم عملًا بما جاء في الآيات التالية: ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[1]، وهو الصوم عن الكلام، ما عدا تلاوة القرآن وذكر الله.

(1) القرآن: سورة مريم، الآية: 26، الآية نزلت هكذا: ﴿فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ (المؤلّف).

وجاء في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖ﴾[1].

وعلّة فرض الصيام عن الإمام الصادق قال:

«إنما فرض الله عز وجلّ الصيام، ليستوي به الغني والفقير، وذلك أن الغني لم يكن ليجد مَسّ الجوع فيرحم الفقير، فالغني إذا أراد شيئًا قدر عليه، فأراد الله عز وجل أن يسوّي بين خلقه، وأن يذيق الغني مَسّ الجوع والألم ليرقّ على الضعيف، فيرحم الجائع.

4 ـ الزكاة:

الزكاة واجبة بضرورة الدين، تمامًا كالصلاة، ويخرج منكرها من الإسلام. وروي عن الإمام الصادق: «إن الله عز وجل فرض الزكاة كما فرض الصلاة».

5 ـ الحج:

الحج عملاً بالآيات القرآنية التالية: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيۡتٖ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكٗا وَهُدٗى لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[2]. ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ﴾[3] وغيرها من الآيات التي هي بهذا المعنى...

وفي حديث عن الإمام الصادق:

سأل رجل الإمام الصادق قال: يا ابن رسول الله، ما معنى قوله تعالى في

(1) القرآن: سورة البقرة، الآية: 183 ـ 184: أيام معدودات من الآية 184. وقد نزلت الآية هكذا: ﴿أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾.

(2) القرآن: سورة آل عمران، الآية: 96 ـ 97.

(3) القرآن: سورة الحج، الآية: 27.

الآية: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾؟ قال الإمام: لا، ولكن من أنكر وجوب الحج من الأساس فقد كفر.

قال السائل: ما معنى ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾؟ قال الإمام: يعني بتمامهما أداءهما، أما الحج الأكبر فالوقوف في عرفة، ورمي الحجارة الحج الأصغر.

الجهاد:

يجب الجهاد بإجماع المسلمين، وضرورة الدين، تمامًا كالصلاة والصوم والزكاة والحج. ويعتبر ركنًا من أركان الإسلام. والجهاد على نوعين: للدعوة إلى الإسلام، وللدفاع عن الإسلام، ويقسم الجهاد من أجل الدعوة إلى الإسلام إلى قسمين:

1 ـ الجهاد باستخدام السلاح.

2 ـ الجهاد بالحكمة والموعظة الحسنة.

قال الإمام علي بن أبي طالب: لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم، ولا ينفذ في الفيء حكم الله[1].

أمّا في الاجتهاد والتقليد فقد جاء: نعتقد أن الله منحنا قوّة التفكير، ووهب لنا العقل، أمرنا أن نتفكر في خلقه، وننظر في آثار صنعه، ونتدبّر في حكمته، وإتقان تدبيره في آياته في الآفاق وفي أنفسنا، عملاً بالآيات التالية: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2] وقد ذم المقلّدين لآبائهم بقوله: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا﴾[3].

---

(1) أحمد هاشم عباس: الصراط في عبادات الشيعة العلويين، ص305 وما بعد.

(2) القرآن: سورة فصلت، الآية: 53 ـ الآية نزلت هكذا: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (المؤلّف).

(3) القرآن: سورة البقرة، الآية: 170. الآية نزلت هكذا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المؤلّف).

كما ذمّ من يتبع ظنونه ورجمه بالغيب فقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾[1] وفي صلب العقيدة النصيرية العلوية، أن العقول هي التي فرضت عليهم النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون، كما فرضت عليهم النظر في دعوى من يدّعي النبوّة، ولا يصح في ذلك تقليد الغير في ذلك مهما كانت منزلته، فلا يصح أن يهمل الإنسان نفسه في الأمور الاعتقادية، ويتّكل على تقليد المربين أو أي أشخاص آخرين. بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية، أن يفحص ويتأمل وينظر ويتدبّر في أصول اعتقاده المسمّاة بأصول الدين، التي هي: «التوحيد، والعدل، والإمامة، والمعاد». ومن قلّد آباءه أو نحوهم في اعتقاده هذه الأصول، فقد ارتكب شططًا، وزاغ عن الصراط المستقيم. وهناك ادّعاءان في هذا الأمر:

الأول: وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد، ولا يجوز تقليد الغير فيها.

الثاني: أن هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوبًا شرعيًا، أي لا يستقي علمه من النصوص الدينية[2].

والإيمان عند النصيريين العلويين كما هو عند الشيعة الإمامية:

1 ـ القول إن الإيمان يطلق في الشرع على معانٍ.

أ ـ العقائد الحقة مع ترك الكبائر، وفعل الفرائض التي يكون تركها كبيرةً كـ «الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والجهاد».

ب ـ العقائد الحقّة مع فعل جميع الواجبات والمستحبات، وترك المحرّمات والمكروهات.

---

(1) القرآن: سورة الأنعام، الآية: 116. لكن الآية نزلت هكذا: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (المؤلّف).
ـ انظر الشيخ حسن بادياني النيسبوري، العلويون عقائدهم (1) الجزء الرابع ص29.

(2) انظر العقائد الإمامية، ص56.

جـ ـ اليقين الكامل بالعقائد الحقّة مع فعل الواجبات والمستحقّات وترك المحرّمات والمكروهات.

د ـ محض اليقين بالعقائد الضرورية، مع عدم إنكارها باللسان، أو مع الإقرار بها دون ضرورة وتقية.

2 ـ أن يقال إن الإيمان عبارة عن العقائد الحقة والأعمال شروط له، وبذلك يجمع بين الآيات والأخبار، ولا يخلو من بُعد. وأن الإيمان له مراتب ودرجات. وفي حقيقة الإيمان في «الكافي» عن الإمام الصادق: الصادق قال: «إن الله وضع الإيمان على سبعة أسهم، على البِرّ، والصدق، واليقين، والرضا، والوفاء، والعلم، والحِلم.

3 ـ الأجزاء التي يحصل بها الإيمان على خمسة أصول:

أ ـ معرفة الله، بأنه موجود ابدً وأزلاً، واجب الوجود لذاته.

ب ـ التصديق بعدل الله، أي أنه عادل، كونه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، الذي أوجبه على نفسه.

جـ ـ التصديق بنبوّة محمد، وبجميع ما جاء به تفصيلاً وإجمالاً.

د ـ التصديق بإمامة الإثني عشر، وهو من ضرورات المذهب النصيري ـ العلوي، دون غيره من المخالفين[1].

وعقيدة العلويين في القدر والجبر، هي طبق ما جاء عن الإمام علي بن أبي طالب، بنفيه الجبر والإهمال، وقد منح الله العباد القوّة على أفعالهم، وأوكلهم فيها إلى نفوسهم فعلاً وتركًا، بعد الوعد والوعيد. قال في نهج البلاغة: «إن الله سبحانه

---

(1) الدكتور أسعد علي، معرفة الله. والمكزون السنجاري: ج1، ص41، 60، 80، 125، 233. دار السؤال. دمشق.

ـ محمد حسن بادياني النيسبوري: العلويون عقيدتهم (1) ج4، ص31 وما بعد. ص87 وما بعد.

ـ انظر: شيعة أهل البيت: الجمعية الخيرية الجعفرية الإسلامية، اللاذقية، طبع بيروت 1971.

وتعالى أمر عباده تخييرًا، ونهاهم تحذيرًا، وكلّف يسيرًا، ولم يكلّف عسيرًا، وأعطى على القليل كثيرًا، ولم يُعصَ مغلوبًا، ولم يطع مكرهًا، ولم يرسل الأنبياء لعبًا، ولم ينزل الكتاب عبثًا، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾...

وقوله: «لعلك ظننت قدرًا لازمًا وقضاءً حتمًا، لو كان ذلك كذلك، لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا مَحْمَدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيئ، ولا المسيئ أولى بالذم من المحسن»[1].

وعن الإمامين الباقر والصادق قال:

«إن الله عزّ وجل أرحم من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثم يعذّبهم بها والله أعز من أن يريد أمرًا فلا يكون»[2] وفي قول للشاعر المكزون السنجاري:

قل لمن قال إن باري البرايا ... ليس في خلقه مريد سواه
من تُرى إن أراد بالعبد سوءًا ... راح في العبد كارهاً ما قضاه
اتقوا الله ذاك أمر مُحالٌ ... أن يرى ساخطًا رضاً يرضاه
وإذا لم يكن فقد ثبت القول ... لعبد ومان في مدعاه

وفي كتابات الأغلبية العظمى من الباحثين في الديانة النصيرية ـ العلوية، من غير العلويين، ولا سيما المستشرقين منهم والمتخصصين في شؤون الأقليات الدينيّة، وتبعًا لكتاب الهفت الشريف، والباكورة السليمانية، وكتاب الصراط، وكتاب الأظلّة، ويوسف بن العجوز النشابي، والصويري، وكتاب الأسوس، وكتاب الكافي للكليني، والخصيبي، إضافة إلى لويس ماسينيون، ورينيه دوسو،

(1) الإمام علي بن أبي طالب: نهج البلاغة.
(2) ابن شعبة الحراني: تحف العقول عن آل الرسول، ص231 طهران، 1376هـ 1956م.
ـ الشيخ حسن الحلّي: مختصر الدرجات.

وهاينس هالم، والأب لامنس، والمنصف بن عبد الجليل وغيرهم، وهم كثر.. أن العبادات عند النصيريين العلويين، والسيرة بالديانة تتمثّل في أن الإمام هو المبيّن للناس ديانتهم، والشارح للوحي بما يلزمهم، والمكلّف لهم عن الله، وأن الوحي المنزل، لا يهم الناس بقدر ما يهمهم ما استصفاه الإمام لهم، وكلفهم به. ولا يوجد فرق تقريبًا بين ما يطلب الإمام ويعرض القرآن، وخصوصًا عندما يغيب الإمام، ويصل إلى درجة الألوهية فيمسي الباب ناطقًا عنه[1] وأن العبادات كلها أسماء أشخاص في الباطن، وإقامتها في وجهها الظاهر مخالفة للمطلوب والشرع، ومبعثة للتقصير والضلال. جاء في كتاب الهفت الشريف:

قال: ويحك أتدري ما معنى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾.

قلت: يعني أهله المؤمنين من شيعته الذين يخافون إيمانهم.

قال: ما معنى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ﴾ فالصلاة أمير المؤمنين، والزكاة معرفته. وأما إقامة الصلاة فهي معرفتنا وإقامتنا. وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾، يعني أمير المؤمنين عليًا، ما كان من الخيرات يعني محمدًا، والله أعلم بحاله[2].

فالصلاة لا تمثّل شخصًا فقط، فهي رتبة كائنة عند الله، وأن الله جعل الإنسان يهتدي بالأنوار، ويفرّق بين اللطيف والكثيف، وجعل اللسان مترجمًا عمّا أدركه من المعلومات، ووصل إليه من المراتب والدرجات[3].

قال الخصيبي:

كما الصلاة رجال أشخاصها تأويل

---

(1) الهفت الشريف، ص64.
- المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام ص324.

(2) الهفت الشريف، ص64.
- المنصف بن عبد الجليل، الفرق الهامشية في الإسلام.

(3) مخطوط منشستر ص452 ورقة 65 أ.

محمد ثم ناطر والشبّران أصول

كما الزكاة هي الباب اسمه جبريل

سلمان ليس سواه إلى الرسول دليل

والحج أشخاص نور تسبيحها تهليل[1].

وممّا يجدر ذكره أن النصيريين ـ العلويين، يعتمدون أكثر ما يعتمدون في كتبهم الباطنية السرية على الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن الأئمة الأطهار، وبخاصة الروايات المنقولة عن «المفضّل بن عمر الجعفي، ومعلّى ابن الأسدي، وجابر بن يزيد الجعفي المذحجي» هؤلاء كانوا من أعيان الشيعة ومن أشهر رواة الحديث عن الأئمة من آل البيت. هذا بالإضافة إلى الأحاديث المروية عن أركان الشيعة الأربعة: «عمار بن ياسر، المقداد، سلمان الفارسي أبي ذر الغفاري». وعن باب المذهب النصيري ـ العلوي ومؤسسه «أبو شعيب محمد بن نصير النميري البصري، فيدعمون بها نظريتهم التأويلية ومصطلحاتهم المذهبية، وأنهم يعتقدون أن المؤمن إذا ارتقى في إيمانه، يرتقي إلى الحجاب الأول. ويصبح في مرتبة «الأصفياء»، التي هي فوق درجة النبي، ومن توصل إلى معرفة ذلك الباطن، سقط عنه العمل الظاهر. وهم في الاعتقاد لا يختلفون عن الفرق الباطنية الأخرى[2] ويبدو هنا أن الوحي دليل على حجّية الظهور والإمامة، لا على تحديد النبوّة. ويتماهى الوحي المنزل من الله بعلم الإمام، ويصبح هذا الوحي مدخلاً إلى دراسة الألوهية من ناحية، وإلى النظر في ما يتقدّم به من الأصول، من ناحية أخرى، وأن هذا الوحي غير الوحي القراني[3].

(1) الخصيبي: ديوان الشامي مخطوط منشستر، 452 ورقة 65 أ.
(2) مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص284 ـ 285.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفِرق الهامشية في الإسلام ص435 ـ 436.
(3) مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص284 ـ 285.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفِرق الهامشية في الإسلام.

وينسب إلى النصيرية ـ العلوية، ست عشرة سورة تتنزل عندها منزلة الوحي. وقد تكوّنت تلك النصوص على التدرّج، وتضمّنت شيئًا من الآيات القرآنية. وهي جملة من الأدعية، شبيهة بالنصوص المقدّسة، وقد تحلّ محلها أحيانًا. ما جعلها تحوّل النص الديني من طور الدعاء إلى درجة النص الموحى. ويعترف النصيريون ـ العلويون بقداسة هذه السور ويعتبرونها وحيًا. وهذا الوحي كشف عنه سليمان الأذني في الباكورة السليمانية، لكن دون تحديد لمن نزل عليه الوحي، أو بلّغ هذه السور[1].

إن النصيريين العلويين لا ينصاعون للقانون الإسلامي، أو الشريعة الإسلامية كاملة. وسب ذلك هو انكشاف المعنى الباطن لهم، لكل الأحكام، كل على حدة. «فقد وضعت الأغلال عنهم» فهكذا، لا يعني السجود أثناء الصلاة والتضرّع إلى الجدران، إنما يعني في الحقيقة شيئًا مخالفًا تمامًا.

لكن هذا الإثبات يتطلّب بعضًا من التحديدات. ومهما يكن من الأمر، فإن أهل الشريعة الموحى بها «بيان القرآن»، من أحد أشخاص الثالوث السماوي من الاسم الجليل أو الحجاب «محمد» وليس من القوى المضادة للإله. وهكذا يكون

(1) الغالبية الساحقة من العلويين لا تعترف بسليمان الأذني ولا بكتبه. هذا ما قرأناه في النصوص العلوية أولاً، وما وقفنا عليه وسمعناه من العلويين أنفسهم «مشايخ، ووجهاء، وعامة الشعب» (المؤلّف).

ـ يمثل الفصل الأول من الباكورة السليمانية طقس الدخول، أو القبول في الديانة النصيرية ـ العلوية، وقد ذكره المنشق عن الديانة العلوية سليمان الأذني في كتابه «الباكورة السليمانية» والنص الثاني ضمن مجموع مخطوطات باريس المودع برقم Paris Bibl Nat arab 450. وعنوانه: «شرح الإمام وما يوجب عليه وما يلزمه منصبه» المدوّن على الصفحة 155 اليمنى، واليسرى Fol. 155.r. 167، أُلف وكتب بيد شخص يدعى الشيخ «حسن بن الشيخ منصور بن الشيخ خليل المحرزي سنة 1211هـ ـ 1796م. وعلى الرغم من الاختلافات في التفاصيل فإن النصين يظهران الطقس عينه في جوهره. حيث يتكوّن من قسمين رئيسين، يتراوحان في مدة تدوم سبعة أو تسعة أشهر.

ويعتقد هاينس هالم في كتابه الغنوصية في الإسلام، أن لطقس الدخول العلوي علامة وثيقة بعقيدة الخلاص الغنوصي. إذ أنه يخدم الولادة الروحية لروح جديدة.

ـ انظر الباكورة السليمانية، الفصل الأول، ص 1 ـ 7.

بيان القرآن حاضرًا في كل مكان، سواء في الكتب الفقهية النصيرية، أو في عباداتهم، وإن كانوا كذلك غير ملزمين بالحفاظ على الفرائض، فإن اشتراكهم فيها من جهة أخرى ليس محرّمًا عليهم.

وعدا ذلك، فإن التحرّر من تعاليم الشريعة لا يعني أن النصيريين ـ العلويين لا يعرفون الطقوس على الاطلاق، إذ يتكوّن من الطقس الشعائري الذي يقام في الأعياد الكبيرة. وقد ورد مفصّلاً في الباكورة السليمانية من مجموعة كاملة لمناسكية العبادات المختلفة، التي تشتمل كذلك على العديد من السجدات والركعات، وهي تؤدى للإله الحق، الذي تجسّد في بعض الرسل والأئمة. كـ«هابيل»، وشيت، وشمعون (بطرس الرسول) وعلي بن أبي طالب[1].

ويتضح من جراء ذلك، أن الشيوخ هم رواة هذه الأخبار، أبناء العائلات التي يتم فيها توارث معرفة الكتب الفقهية أو معرفة الأخبار المتواترة والنصوص الطقوسية، إذ يشكّلون طبقة الخاصّة. مع العلم أن العامّة ليسوا مستثنين سواء من الإرشاد أو شعائر الأعياد، ولا يتم التفريق بين المطلع وغير المطلع. ولا يوجد تمييز بين الشيخ والرجل البسيط، إنما بين الرجال والنساء[2].

ويقوم دائمًا ثلاثة شيوخ سوية في دور المناسك الدينية. إذ إنهم يمثلون المراتب الثلاث «الإمام، والنقيب، والنجيب». وهم يرمزون إلى حضور الثالوث السماوي: المعنى، والإسم، والباب».

وتقام الطقوس على الدوام في الأعياد المتعدّدة في شكل مشابه، لكن بترانيم

---

(1) انظر هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام ص221 ـ 222.
ـ أم الكتاب ص112.
ـ الباكورة السليمانية السورة 16.

(2) لقد بدأ هذا التفريق بين الرجال والنساء بالاندثار وكاد يختفي تمامًا، لا سيما بعد وصول الرئيس حافظ الأسد إلى سدة الحكم حيث أصبحت المرأة مساوية للرجل في كامل الحقوق والواجبات (المؤلّف).

وأدعية، وخطب مختلفة. وقد ذكر اثنا عشر عيدًا، هم الأعياد الأصلية أما الأعياد المسيحية المذكورة من قبل سليمان الأذني، فقد تكون من تأثيرات ثانوية، حصلت جراء التجاور مع المسيحيين[1].

وتفضّل الأعياد التي يتصدّرها علي، المعنى تفضيلاً مميّزًا، وبخاصة عيد الغدير الذي يُحْيَىٰ لذكر الحدث الذي وقع ما بين محمد وعلي عند غدير خم بالقرب من مكّة بعد حجّة الوداع. ويحتفل في هذا اليوم بترنيمة طويلة بالقصيدة الغديرية للخصيبي. وفيه وحده لا تصحب تلاوة سورة «السجود» من كتاب الجلوس والمجموع بسجدات، إنما تبقى الرؤوس مرفوعة نحو السماء[2].

ويقوم الوحي عند النصيريين ـ العلويين على ثلاث قواعد: التوحيد، والطاعة في الديانة، والجزاء في المعاد. وهم في وحيهم هذا، لم يخرجوا عن التصوّر القرآني لمسيرة الإنسان المؤمن والكافر على حد سواء.

وفي الرجوع إلى السور الست عشرة، التي يعتمدها النصيريون ـ العلويون في وحيهم وصلواتهم، يتبيّن لنا أن الوحي النصيري ـ العلوي الذي نَحَا إلى تأسيس ديانة، أنه لم ينكر الإسلام من ناحية، ولم يثر قضية النبوّة من ناحية ثانية. وهذه السور حسب ما وردت في الباكورة السليمانية:

1 ـ **السورة الأولى**: تبدأ هكذا: قد أفلح من أصبح بولاية الأجلح. استفتح باني عبد استفتحت بأول إجابتي بحب قدس معنوية أمير النحل علي بن أبي طالب المُكنّى بـ «حيدرة أبي تراب» فيه استفتحت وفيه استنتجت، وبذكره أفوز وفيه أنجد، وإليه ألجأ وفيه تباركت، وفيه استعنت، وفيه بدأت، وفيه ختمت بصحة الدين وإثبات اليقين.

---

(1) الطبراني: مجموع الأعياد، ص234 ـ 235.
ـ سليمان الأذني: الباكورة السليمانية، ص225. منشورات دار لأجل المعرفة.

(2) هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص222 ـ 223 و247.
ـ انظر الطبراني: مجموع الأعياد.

فيبان من هذه السورة، أن المعبود يرى، ولكنه ليس محدودًا بكلّيته: «يا ظاهريًا، يا موجود، يا باطنًا، بغير غمود، يا من أنوارك منك تشرق وفيك تغرب وإليك تعود. . .».

2 ـ **السورة الثانية**: تقديسة ابن الولي بأحسن ما يرى النايم في منامه: في هذه السورة يطلب المصلي الخلاص من المسوخية، التي هي سبعة أشكال، ولكل شكل منها أجزاء. فيتوسل الخاطئ هنا بقلب خاشع وروح متواضع إلى ربه.

3 ـ **السورة الثالثة**: تقديسة أبي سعيد. وبدايتها: اسألك يا مالك الملك، يا أمير النحل يا علي، يا وهّاب، يا أزل، يا ثوّاب، يا داحي الباب، بالخمسة المصطفية، والستة التجليّة، بالسبعة الكواكب الدرية، بالثمانية حمالة العرش القوية، وبالتسعة المحمّدية إلخ. . .

4 ـ **السورة الرابعة**: سورة النسبة: ومطلعها أحسن توفيقي بالله، وطريقي الله، وأحسن سمعي، واستماعي من شيخي وسيدي ومرشدي المنعم علي، كما أنعم الله عليه بمعرفة ع.م. س.

5 ـ **السورة الخامسة**: سورة النصر مطلعها: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ. . .﴾.

6 ـ **السورة السادسة**: سورة السجود: بدايتها: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، السجود للرب العلي، الأنزع المعبود، يا سيدي يا محمد، يا فاطر، يا قاهر يا نور المعنى العظيم، وصحابه الكريم، بك استعنت، أعنّي بهذا الدار وبك استجرت، أجرني من عذاب النار، يا عزيز يا جبّار، يا قادر، يا قهار، يا خالق الليل والنهار. . . .

7 ـ **السورة السابعة**: سورة السلام: سجدت وسلّمت، ووجهت وجهي لفاطر السماوات والأرض حنيفًا مسلمًا، وما أنا من المشركين. . .

8 ـ **السورة الثامنة**: سورة الإشارة: سبحان إله خضعت له الرقاب، وذلّت له الأمور الشداد والصعاب، قد ارتفع القصد والإشارة من السيد محمد المصطفى في يوم عيد الغدير خم، الذي شرّفه، وفضّله عند الله مقام عظيم. أنا عبد من المشيرين إليك يا أمير النحل يا علي يا عظيم.

9 ـ **السورة التاسعة**: سورة العين العلوية: بِسِرِّ العين العلوية الذاتية الظاهرة الأنزعية، بِسِرِّ الميم المحمدية الهاشمية الملكوتية الحجابية القرصية النورانية، بسرّ السين السلسلة الجبرائيلية السلمانية «البابية» البكرية الخيرية النصيرية. بِسرّع. م. س. . .

10 ـ **السورة العاشرة**: سورة العقدة: أشهد أن الله حق، وقوله حق، وأن الحق المبين ابن أبي طالب الأنزع البطين. . .

11 ـ **السورة الحادية عشرة**: سورة الشهادة أو الجبل: أشهد الله أنه لا إله إلا هو، والملائكة وأولو العلم، قايمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم. إن الدين عند الله الإسلام. ربّنا آمنا بما انزلت، واتبعنا الرسول، فاكتبنا من الشاهدين مشاهدة ع. م. س. . . .

12 ـ **السورة الثانية عشرة**: سورة الإمامية: إشْهدنّ عليَّ أيها النجوم الزاهرة، والكواكب النايرة، والأفلاك الدايرة، بأن هذه السورة المرئية المعاينة الناظرة، هي علي ابن أبي طالب، القديم الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يتجزّأ ولا يتبعّض، ولا ينقسم ولا يدخل في عدد. . .

13 ـ **السورة الثالثة عشرة**: سورة المسافرة: سبّح الله ما في السماوات، وما في الأرض، وهو العزيز الحكيم، أصبحنا وسبّحنا، وأصبح الملك له، وسبّح الملك لله بسم الله وبالله وسر السيد أبي عبيدالله سر الشيخ وأولاده المختصين الشاربين من بحرع. م. س. . . .

14 ـ **السورة الرابعة عشرة**: سورة البيت المعمود، والطور وكتاب مسطور في رِقّ

منشور، والبيت المعمور، والسقف المرفوع، والبحر المسجور، بِسِرّ طالب وعقيل، وجعفر الطيّار أخوة علي ابن أبي طالب، نور من نور، وجوهر من جوهر، وعلي بن أبي طالب منزّه عن الإخوة والأخوات، والآباء والأمهات، أحدًا أبدًا موجود باطن بغير غمود، سقف البيت وسرّ البيت وأرض البيت وأربع أركان البيت. أما البيت فهو السيد محمد، وسقف البيت أبو طالب، وأرض البيت فاطمة بنت أسد، وأربع أركان البيت هم محمد وفاطر والحسن والحسين...

15 ـ **السورة الخامسة عشرة**: سورة الحجابية: سر الحجاب العظيم، سر الباب الكريم، سر سيدي المقداد اليمين، سر سيدي أبو الدر الشمال، سر الملكين الطاهرين، هما الحسن والحسين، سر الوليين هما نوفل بن حارثة، وأبو بردة سر الصفى وعلى الصفى، سر كل كواكب في السماء، سر قدس العُلى وسكانه علينا من ذكرهم الرضا والسلام.

16 ـ **السورة السادسة عشرة**: سورة النقيبية: فنقبوا في البلاد من محيص نذكر أسامي السادة النقباء والذين اختارهم السيد محمد من السبعين رجلاً في ليلة العقبة في وادي منى[1].

هذه السور الست عشرة، التي ذكرها سليمان الأضني في كتابه المزعوم «الباكورة السليمانية» هي باعتقاده صلاة فيها عبادة علي بن أبي طالب، فلا يمكن أن تكون وحيًا، وليست سورًا، لأنه لا يوجد في نصوص هذه السور دليل على ذلك.

(1) انظر سليمان الأذني أو الأضني: الباكورة السليمانية، من ص7 إلى 34.
ـ رينيه دوسو: تاريخ النصيريين ودينهم.
ـ المفضل الجعفي، كتاب الأسوس: وهو كتاب معرفة حكمة سليمان بن داوود.
ـ المفضل بن عمر الجعفي: كتاب الصراط.
ـ محمد بن شعبة الحرّاني: كتاب الأصيغر، مخطوط رقم 1450، المكتبة الوطنية، باريس ص2.
ـ تعليم ديانة النصيرية: المكتبة الوطنية باريس، رقم 5188 و6182.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفِرق الهامشية في الإسلام، ص438 ـ 440.

وهي لا تتعدّى بعض الأخبار التي تنسب إلى مشائخ هذه الطائفة، ابتداء من محمد بن نصير، وحتى الباكورة السليمانية المزعومة، ما خلا بعض الآيات القرآنية، أو الكلام القرآني المجتزأ، تصديقًا لما جاء في هذه السور. وهذه السور لا تتلى إلاّ في المناسبات الخاصّة، والأعياد اللازمة. ويظهر من ذلك، أنّها لا تخرج عن السجع والنص القرآني. وكون هذه الآيات لا تخرج عن الوحي القرآني، فهي شرح لنسب الديانة العلوية وإثبات إنها من ملّة إبراهيم.

فالوحي النصيري ـ العلوي، لم ينكر الإسلام، رغم عدم إثباته للنبوّة. وقد أقرّ سليمان الأضني نفسه، بأن النصيريين ـ العلويين يقرأون الكثير من الآيات القرآنية أثناء صلاتهم وتعبّدهم(1).

وقداسات النصيريين ـ العلويين تتضمن بعضًا من هذه الآيات. ومنها: ودائمًا هنا لسليمان الأضني ـ سطر الريحان، قداس الطيب، سطر الطيب، قداس البخور، سطر البخور، قداس الأذان وبالله المستعان. قداس الإشارة. والسطر هو الآية المسطورة، والمناسبة التي يتلى فيها هذا السطر أو القداس هي حفل يغلب عليه الترنيم والإنشاد والشراب، تكاد ترتقي إلى الغنوصية أو الصوفية.

1 ـ سطر الريحان

قوله تعالى: ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة: 89]، اللّهم صَلِّ على أسماء وأشخاص الريحان هم، صعصعة بن صوجان، ويزيد بن صوجان العبدي، وعمّار بن ياسر صاحب الفضل والمآثر، ومحمد بن أبي بكر، ومحمد بن أبي حذيفة. صلوات الله عليهم أجمعين.

وكذلك الحاضرون يتلونه أيضًا. ويأخذون ذلك الورق (ورق الريحان)

(1) انظر سليمان الأضني، الباكورة السليمانية ص7، 8، 15، 43، 44.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص438.

ويفركونه، ويشمّون رائحته. ثم بعد ذلك، يأخذ طست ماء ويضع فيه محلبًا وكافورًا، ويقرأ قداس الطيب.

2 ـ قدّاس الطيب.

3 ـ سطر الطيب.

4 ـ قدّاس البخور.

5 ـ سطر البخور.

6 ـ قدّاس الأذان بالله المستعان.

7 ـ قدّاس الإشارة[1].

بعد قراءة هذه السور الست عشرة والقداديس والسطور، وما ذكر فيها من عبادات واستشهادات وآيات قرآنية، يتبين لنا أن النصيريين ـ العلويين هم أهل توحيد، على الرغم مما ينسب إليهم في تأليه الإمام علي بن أبي طالب خاصة دون الأئمة الآخرين. مع العلم أن هذه النسبة تبقى ضبابية، مثل المرويات عن أبي نصير، والمفضل الجعفي وغيرهم.. ويستشهد بعض الكتاب والباحثين في ذلك بما جاء في سورة الإشارة الواردة في الباكورة السليمانية. وهي السورة الثامنة ص23 «سبحان إله خضعت له الرقاب، وذلّت له الأمور الشداد الصعاب، فقد ارتفع القصد والإشارة من السيد محمد المصطفى في يوم عيد الغدير خم، الذي شرّفه، وفضّله عند الله مقام عظيم. أنا عبد المشيرين إليك يا أمير النحل، يا علي، يا عظيم بالتوحيد والتفريد والتنزيه والتجريد.. لك يا علي، يا عظيم، يا أزل، يا قديم، يا باري يا حكيم».

(1) انظر هذه السطور، وهذه القداديس في الباكورة السليمانية لسليمان الأضني ص37 ـ 53، مع العلم أن العلويين أنفسهم لا يعترفون بالباكورة السليمانية.
ـ هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام ص230 ـ 246، نقلًا عن الباكورة السليمانية.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام ص242 ـ 246، نقلًا عن الباكورة السليمانية.

وفي سورة السجود: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، لله السجود للرب العلي الأنزع المعبود، الله نور السماوات والأرض، وهو العلي الكبير، الله نقصد ونشير، عز وجل: للباب قصدت، وللاسم سجدت، وللمعنى عبدت وسجدت، وسجد وجهي الفاني البالي لوجه علي الحي الدائم الباقي، يا علي يا كبير، يا علي يا كبير، يا أكبر من كل كبير إلى آخر الآية...

في هذه النصوص يتبين تصور النصيرية ـ العلوية للذات الإلهية، وإحداثها لكيفية التوحيد. وأن مثل هذا التوحيد قد يكون مزيجًا من الفكر الديني المشرقي السائد آنذاك، في العراق، وسوريا، وإيران، من المسيحية إلى الزرادشتية، والصابئة، واليهودية، والديانات اليونانية وغيرها... وفي رأي بعض المفكرين والباحثين استقامت شذرات من هذه الديانات مؤلفة في ذلك التوحيد النصيري ـ العلوي، لتصوغ رؤيته في الله، لها سماتها الخاصة.

ويصعب التمييز في كتب النصيريين ـ العلويين بين مسائل النبوّة وقضايا الأمة والوصاية. فغالبًا ما وصلت النصيرية ـ العلوية بينهما، رغم الفصل القليل في الحديث عن أدوار النبوّات والظهورات، ممّا خلط بين الإمامة والنبوّة. لأن الإمام والوحي في عقب علي من فاطمة، أي من نسب محمد، إنما هما محلان لظهور علي المعنى، ومقامان لتجلّيه. ثم أنه ليس بعد محمد من نبي، وأن استمر الظهور في الحجب والأوصياء. واعتقد النصيريون ـ العلويون في رجعة المهدي المنتظر. وأن مقالات النصيريين ـ العلويين في النبوّة والإمامة، لم تخرج عن التكوين والمعاد، والظهور في المقامات، والختم في نبوّة محمد[1].

(1) الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، مادة الإمام، الاقتصاد في الاعتقاد ص147 ـ 148 بيروت سنة 1988.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام ص52 ـ 523.
ـ الشيخ محمود بعمره: «رسالة»، ص11. مخطوط باريس ع 1450 ورقة 123 .A.
ـ المفضل الجعفي: كتاب الأسوس مخطوط باريس، ع 1449 ورقة 24.
ـ إيبلا Ibla: فلسفة التناسخ ع 146 ص309 ـ 313 سنة 1989.
ـ الحراني: كتاب الأصيغر، مخطوط باريس، ع 1450 ورقة B.5.

وفي كتاب «الهفت الشريف» وكذلك «الصراط» قضية تكوين الأنبياء والأئمة، وهو أن عنصر الأنبياء والأئمة هو عنصر نوراني، من نور الله ذاته، ويذكر ابن سنان في مناظرته التي ذكرها «محمد بن شعبة الحرّاني» في كتاب الأصيغر.

قال لنا ابن سنان: لا يدل على الله إلاّ من كان منه، أو من نوره الخاص. قلنا: أعده يا رحمة الله. قال: لا يدل على الله إلاّ من كان منه، أو من ثورة، أفهمتموه؟ قلنا: نعم»[1].

وأن الأنبياء، خلقوا ليكونوا حجاب المعنى، أي هيكل النور. ومعدن الظهور، ظهر الله فيهم، فنطق منهم ودلّ على ذاته بذاتهم[2]. وكما يقول جعفر الصادق: في قول منسوب إلى محمد: «أنا من علي وعلي مني». ثم يستطرد: «أنا من علي اسمه وروحه ونفسه وكلمته، وعلي مني، معناي ومظهري للخلق. وأعلم أن المعنى واحد، والاسم واحد، الباب وحدانية، وإن تغيّرت الصفات والأسماء»[3].

فالأنبياء والأئمة هم حجب المعنى، خلقوا من نور الله الخاص، وفضّلوا على البشر والملائكة. وفي شرح للخصيبي: «إياك أن تقول في سطر الإمامية أ. ب: وابن وزوج، وأم. ولكن قل «نور ظهر من نور...»[4].

كما جاء في ديوان الشامي للخصيبي:

والله محتجب في خمسة شهب	في الأب والأم والأزواج والولد
والله يظهر في خمسٍ مخيلة	بالأنس والفقر والتمريض بالرمد
والنوم والموت تحت خمسة وله	إظهار خمس بإيقانٍ ومعتقدِ[5]

---

(1) Ibla، فلسفة التناسخ ع 164، 1989، ص309 ـ 313.
ـ الحرّاني، كتاب الأصيغر، مخطوط باريس ع 1450 الورقة B.33 - B9. B.5.

(2) هذا يذكرنا بقانون الإيمان في المسيحية: إله من إله، نور من نور (المؤلّف).

(3) الخصيبي: رسالة التوحيد، رواها عيسى بن علي الجسري، مخطوط باريس ع 1450 ورقة 45 ـ 46.

(4) الخصيبي: رسالة التوحيد رواها، عيسى بن علي الجسري.

(5) انظر الباكورة السليمانية. السورة الثالثة، تقديسة أبي سعيد، ص11 ـ 12.
- Louis Massignon. la Muba'hala (ورقة 5). opera minora. Tome I P.271, P.551 Paris 1962.

يقول المنصف بن عبد الجليل في عقيدة النصيرين العلويين:

1 ـ إن عقيدة النصيرية في تكوين الأنبياء، والأئمة لا تفصل بين الصنفين.

2 ـ إن عقيدة النصيرية، في تكوين الأنبياء والأئمة، وتحديد وظائفهم، هي في الواقع جزء من تصوّر العالم، وتكوين الكون، وترتيب المراتبة.

3 ـ إن عقيدة النصيرية، في تكوين الأنبياء والأئمة مشتقة من عناصر دينية ثلاثة على الأقل:

أ ـ الرؤيا الفلسفية اليونانية.

ب ـ العقيدة الحرّانية.

جـ ـ الإسلام في وجهه الشيعي[1].

وقد جاء في هذا الشعر للخصيبي:

وذلك النور أشخاص مفرّقة في أيما صورة أبصرته حسنا
لكنه صَمَدٌ تعنو الوجوهُ له والعين تدرك منه قدر ما مَنَنَا

وفي العودة إلى كتب النصيريين ـ العلويين: «الهفت الشريف، في خلق الأنبياء والأوصياء، في كتاب الأسوس، وكتاب الأصيغر، ومناظرة النشابي، يتضح لنا رأيان:

الأول: إن الله قد ظهر في الأنبياء والأوصياء. والمقامات النبوية هي ظهورات إلهية.

الثاني: إن الله قد استغنى عن الظهور في الأنبياء بالظهور في مقامات الإمامة. وهذه المقامات هي سبعة: هابيل، شيت، يوسف، يوشع، آصف، شمعون الصفا، علي بن أبي طالب.

(1) المنصف بن عبد الجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، ص529 ـ 530.
ـ انظر أيضًا: الكليني: أصول الكافي، الجزء الثاني.

وفي قصيدة أنشد علي بن حازم يقول[1]:

وأثبتّك يا معنى المعاني قديمًا سرمديًا أزليا
أقرّ بسبعة أظهرت فيها بإثبات ولا شك وغيّا
بهابيل شيت يوسف ثم يوشع وآصف ثم شمعون الصفيا
وحيدرة المسمى في كناه أمير النحل مولانا عليا[2]

يذكر الشيخ محمود بعمره في إحدى رسائله[3]:

قال المفضّل سمعت الصادق يقول: اجهدت نفسي أن أجد بين محمد وعلي فرقًا فلم يكن: قال المفضّل قلت: يا سيدي، وكيف ذلك؟ قال: لو كان بينهما فرق لكان شخصًا، لأنه أقرب إليه من جمع الخلق.

وظهور الله في المقامات النبوية يحقق ثلاثة أغراض:

1 ـ احتواء العقيدة النصيرية ـ العلوية لجميع النبوات السابقة، كما فعل الإسلام.

2 ـ الإقرار بنبوّة محمد، وتجلّي الله في علي.

3 ـ مقالة النصيرية ـ العلوية في الظهور بالمقامات النبوية، تطرح مسألة الحلول الإلهي الجزئي في البشري[4].

وهذا ما يدل على استمرار الرسالة، ما دام الخلق حيًا، والعالم كائنًا، والمعجزات التي ظهرت عن الأئمة والأنبياء، هي من قدرة الله ومشيئته لا من قدرة هؤلاء بعينهم.

---

(1) هو أحد شيوخ النصيرية ـ العلوية.

(2) - Clement Huart : la poésie Réligieuse. J. A 7e ser Tome XIV.

(3) محمود بعمّرة: أخبار وروايات، ص9 وما بعد.

(4) انظر: مناظرة النشابي، ورقة 193.

ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام، ص541.

فليس نابيًا أن يعتقد النصيريون ـ العلويون في الأئمة، وهم في الأصل أنوار مقامات الإله ونوره المشتهر، وهو مع ذلك واحد صمد لا يُدرك، وإن أُدرك نوره في أئمته[1].

يقول مصطفى غالب:

«بالإضافة إلى اعتقاد العلوية بالمسوخية، فإنهم يؤمنون بالحلول، اي حلول العلوية الروحانية بالأشخاص البشرية. ولهذا المعتقد ظاهر وباطن، فالظاهر أحرف معدودة تشيرإلى أشخاص معلومة، والمعنوية قد استقرّت اخيرًا في علي الأعلى، الذي ارتدى الحلّة الزرقاء، وسكن في الشمس، وجميع ما في السماء من الكواكب. فهي أنفس الصالحين، وفي كتبهم ورسائلهم المقدّسة يلتمسون الخيرات من علي الأعلى، بحرمة الكواكب الزاهرة، والأحرف الظاهرة من الله، فهي اسم يحتوي على ثلاثة أحرف، ويبتدئون بأحرف الاسم من أوله، ويجعلون حرف الميم محمد بن عبد الله، ويسمّونه الميم إليه التسليم، وحرف السين وهو الباب والحجاب، سلمان الفارسي، والألف هو المقداد بن أبي الأسود، ويسمّونه رب الناس. ويعتقدون بأن الباري تعالى، ظهر بالنورانية، ولم يزل ظاهرًا. ولهم في ذلك ثلاث نظرات:

أ ـ النور: الدال على نظرة الاسم الأعظم.

ب ـ الضياء: الدال على نظرة الباب الأكرم.

جـ ـ الظل: الدال على نظرة اليتيم الأفخم.

وهذه النظرات، تطبق على الترتيب عندما يكون القمر طفلًا وشابًا وشيخًا. ويعتقدون بالقدود، أي أن الله تعالى هو الذي أقر القدود، وصور الصور، وخلق

(1) المفضل الجعفي: كتاب الأسوس، ورقة 24 أ، و55 أ و55 ب.
ـ المفضل بن عمر الجعفي: كتاب الصراط، فقرة 129.
ـ الشيخ محمود بعَمْره: أخبار وروايات، ص21 ـ 22.
ـ الخصيبي في ديوان الشامي، ورقة 121 أ.

الصور، ثم حجب النار بالريح، ثم خلق الماء وحجبه بالريح. وخلق الطين من زبد البحر، فحجب به الماء، ومن النور خلق الملائكة مصورين. والنار خلق منها الجن مصورين. والطين صورة آدم. وخلق آدم من الطين والنار والريح والماء. ذلك من أجل الدنيا، وخلق تعالى النور من أجل الآخرة.

فما كان من نفس المؤمن فهو نور حار مديد بالعقل، وما كان من نفس الكافر فهو بارد مديد بالنار. فالمؤمن صورته نور، والكافر صورته نار، والتحرير فيهما من الروح[1].

ويدعم النصيريون العلويون نظرياتهم التأويلية، ومصطلحاتهم المذهبية بالأحاديث المروية عن أركان الشيعة الأربعة: عمّار بن ياسر، المقداد بن الأسود، سلمان الفارسي، وعند باب المذهب النصيري العلوي، أبو شعيب محمد بن نصير النميري البصري. إضافة إلى اعتمادهم في كتبهم السرّية على الآيات القرآنية، التي قد تكون أحيانًا مجتزأة، وعلى الأحاديث المروية عن الأئمة الأطهار، وبخاصة الروايات المنقولة عن المفضل بن عمر الجعفي، ومعلي بن خنيس الأسدي، وجابر بن يزيد الجعفي المذحجي. لأنهم يُعتبرون من أشهر رواة الحديث عن الأئمة من آل البيت، ويعتقدون بأن المؤمن إذا ارتقى في إيمانه، يرتقي إلى الحجاب الأول، ويصبح في مرتبة الاصطفاء، التي هي فوق درجة البنين، ومن توصّل إلى معرفة ذلك بالباطن، سقط عنه عمل الظاهر.

وفي كتب النصيرية ـ العلوية، التي تتحدث عن المعاني الباطنية الكامنة وراء مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب، وقولهم بأن «حنظلة بن أسعد الشباهي هو الذي قتل بدلاً منه وشبّه لهم. وكذلك لمقتل الإمام علي بن أبي طالب. لذلك هم يقدّسون بن ملجم وحنظلة، لأنهما حسب مفهومهم الباطني كانا ستارًا للمعنى الأول وللمعنى الثاني في دور القبة العلوية. والأدوار التي يسمّونها قبابًا، هم أدوار الأنبياء والأوصياء، الذين كان أولهم آدم، وآخرهم القائم المهدي المنتظر. وفي

(1) مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص279 ـ 280.

أحد الكتب، أن الذي فدي به الحسين، كان الأدلم، أي أدلم قريش، واشتبه على الناس قتله كما اشتبه على من كان قبلهم في قتل المسيح، باعتبار ذلك سرًا من أسرار الله، أشكله على الإنسان ولم يعرفه إلاّ خاصة أوليائه وعباده المؤمنين المختصين من خلقه، لأن الإمام يدخل في الأبدان طوعًا وكرهًا، ويخرج منها، إذا شاء طوعًا وكرهًا. كما ينزع أحد الناس جبّته وقميصه بلا تكلّف، ولا ريب. فلما اجتمعوا على الحسين ليقتلوه خرج من بدنه، ورفعه الله إليه، ومنع الأعداء عنه.

وهكذا يتبيّن أن النصيرية ـ العلوية يعتقدون بأن حدودهم الدينية قد يحتجبون في صور بشرية ويتنقّلون في الأدوار والأكوار كافة.

ولكن في أكثر الدراسات والأبحاث، التي كتبت عن النصيريين ـ العلويين، ومن النصيريين ـ العلويين أنفسهم، مثل أشعار الخصيبي، وكتاب الأسوس، وما رواه الحرّاني في الأُصيغر، وما أنشده الصويري في الأرجوزة، وما حدّثه النشابي في المناظرة.

وهكذا تبقى المقالات النصيرية ـ العلوية قديمة لم تتطوّر إجمالاً لمجاراة العصر كما لم تقم فيها مناظرات وآراء، لأنها بقيت روايات سمعية، حتى مطلع القرن العشرين، حيث بدأ المشايخ والكتاب العلويون أنفسهم الخروج بهذه الدراسة إلى العلن ومن ثم مراجعتها وتنقيحها وطبعها ونشرها علانية. وعلى الرغم من هذه المرويات القديمة تبقى جوهر العقيدة والتوحيد النصيري ـ العلوي بالبحث في المعنى والمثال والصورة.

وكما سبق ذكره، تشمل العبادات النصيرية ـ العلوية: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، وكذلك مختلف الواجبات التي يؤدّيها المؤمن في الأعياد والمناسبات الدورية، أداء يقترب فيه إلى الله، وطاعة له في سبيل النجاة.

وتتفق النصوص النصيرية ـ العلوية، قديمها وحديثها على تأويل خاص لها، تتغيّر به كيفية أدائها. ويجمعون على أن الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد،

إنما هي أسماء أشخاص في الباطن، ومن أدّاها على الوجه المتعارف عليه، كان أقرب إلى الكفر منه إلى التوحيد[1].

أعياد النصيريين ـ العلويين:

إن كتاب مجموع الأعياد، وكتاب «المجموع» لأبي سعيد الطبراني، هو من أهم المصادر لمعرفة الطقوس والمراسم النصيرية ـ العلوية، التي تقام في المناسبات والأعياد الدينية، إضافة إلى كتاب الباكورة السليمانية، لمؤلفه «سليمان الأذني» الذي وصفها وصفًا مسهبًا، مضيئًا على بعض التفاصيل والجزئيات فيها، بترانيم وأدعية خطب مختلفة، مثلما هي في كتاب «مجموع الأعياد». فأمكن من خلال الكتابين التعرف إلى هذه الأعياد وطقوسها وصلواتها، مثبتًا أن هناك اثني عشر عيدًا، إضافة إلى بعض الأعياد المسيحية، التي ذكرها سليمان الأضني في باكورته، والتي لا يمكن الجزم بأصالتها عند النصيريين ـ العلويين، أو بإحالتها إلى تأثيرات ثانوية، حصلت جرّاء التجاور والتخالط مع المسيحيين في سوريا. وتأكيدًا لما جاء في الباكورة السليمانية لسليمان الأذني، فضلنا نسخ الفصل الثاني منها كما هو وعنوانه. «في الأعياد».

«إن للنصيرية أعيادًا كثيرة، منها أن كل رجل غني ملتزم بعمل عيد أو عيدين

(1) انظر مصطفى غالب: الحركات في الإسلام، عقائد النصيرية، ص273 وما بعد..
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام، في العالم النصيري، ص578 وما بعد.
ـ سليمان الأضني، الباكورة السليمانية ص55، 59، 60، 61.
ـ الهفت الشريف، ص39 ـ 42 و100 ـ 101.
ـ كتاب الصراط، مرجع سابق: الفقرة 23.
ـ كتاب الأسوس، مرجع سابق: الورقة 46.B.
- R.Busaud. P14.
ـ كتاب الأصيغر ورقة 13.A و31.A و33.A.
ـ الصويري الأرجوزة ورقة 237.A.
ـ تقي شرف الدين: النصيرية، ص129 وما بعد.

أو ثلاثة، حسب طاعته المذهبية، والذين يعملون هذا العيد في أذنة هم الشيخ صالح بن شمرة، والشيخ عيد الأعور ابن الشيخ عيد، والشيخ أحمد ابن شيخ المنكولية، القاطن في أضنة، وفي الحاضرلية الشيخ إبراهيم ابن الشيخ منصور، وفي نواحي أنطاكية في قرية يقطر الشيخ إبراهيم ابن الشيخ إسماعيل، وفي الدرسونية الشيخ محمد ابن الشيخ خضر بكفلاوي. ثم عيد الأضحية في العاشر منه تذكارًا لإسماعيل ابن هاجر، فالذين يعملونه في أضنة هم: الشيخ فالح بن سمرة، والشيخ صالح شيخ القصب وغيرهما، ثم في السادس عشر من تشرين الأول، عيد المهرجان، فالذي يعمله في أذنة هو محمد علي بن صاري باشا، ثم عيد البربارة في الرابع من تشرين الثاني، فالذي يعمله في اذنه هو الشيخ يوسف ابن رجب من الأوبة، وبعد أسبوع عيد أيضًا وبعد اسبوع عيد آخر ثم عيد ميلاد السيد المسيح ليلة الخامس والعشرين من كانون الأول[1]. فالذين يعملونه في أضنة هم مرشدي الثاني الشيخ صالح الجبلي، ثم ابن عمي الشيخ محمد في الحارة الجديدة، ثم عيد الغطاس في السادس من كانون الثاني، فاللذان يعملانه في أضنة هما: حسن ابن قطاعة من الأوبا، ومحمود ابن شيحة، ثم عيد السابع عشر من آذار. فاللذان يعملانه في أضنة هما مرشدي الأول أحمد أفندي ابن رضوان آغا، وإبراهيم ابن الطويل وغيرهما، ثم عيد أول نيسان، يعمله الشيخ حسن من بوكسك طولاب، ثم عيد الرابع يعمله الشيخ علي صدريًا ابن الشيخ سليمان من حارة الخضر وغيره، ثم عيد الخامس عشر منه يعملونه أولاد الشيخ إسماعيل من بوكسك طولاب ثم عيد التاسع من ربيع الأول، الذي اسمه غدير الثاني، يعمله الشيخ حاتم الأعور الذي هو جانب الحارة الجديدة، ثم عيد ليلة نصف شعبان بعمله ابن الشيخ عبدالله من بيت سمرة، وشعبان ابن الصارقجي، وأعياد كثيرة لا أذكر أوقاتها، كعيد يوحنا المعمدان، ويوحنا فم الذهب، وعيد الشعانين، والعنصرة وعيد لمريم المجدلانية.

(1) عيد الميلاد 25 كانون الأول وليس 15 كانون الأول، ولكن أمانة للنص وللناحية العلمية، نسخناه كما هو (المؤلّف).

ومن الليالي، فالليلة الأولى من رمضان يعملها حسن الكاببجي من الباقر صندية، ثم ليلة السابع عشر، فالذي يعملها مرشدي الثاني الشيخ صالح الجبلي وغيره، ثم ليلة التاسعة عشر، يعملها مرشدي الأول أحمد أفندي، وعيسى ابن البيرقدار من بوكسك طولاب، ثم الليلة الحادية والعشرين يعملها بيت الصارقجي من زقاق السلطانية، ثم ليلة الثالثة والعشرين يعملها رجل اسمه أبو زيد من القراحمدية، وهو الآن قاطن بالحارة الجديدة، ثم ليلة السابعة والعشرين فيعملها علي ابن البطة، وغير ذلك من الأعياد والليالي يعملونها النصيرية في البلاد التي هم قاطنون بها وهذه الأعياد انتهت إليهم من سلفائهم. وستنتهي بعدهم إلى خلفائهم، ولا يمكن أن يتركها نسلهم، وأما الحسنات والنذورات لم يعينوا لها أوقات فيعملونها متى شاؤا.

وأرجو من قارئ كتابي هدا أن يميّز هذه الأوقات المذكورة، ويرتقب تلك الأيام المعلومة عند هؤلاء المذكورين، فإنه يرى الذبائح والطبايخ والناس مجتمعين أفواجًا، فكان أهل المدن يعملون أعيادًا غلسًا، لكي لا يظهر عليهم أحد، وأمّا سكان القرى فلا يبالون، وعندهم أعياد الفرح في رمضان كالإسلام، وعيد الضحية في اليوم العاشر من ذي الحجّة، ثم عيد رأس السنة في اليوم الأول من كانون الثاني. فأهل القرى يعتبرونه أكثر من ذينك العيدين، وأما سكان المدن فلا يعتبرونه لكي لا تظهر عليهم الإسلام، بل يعتبرون ذينك العيدين للفرح فقط[1].

وتفضّل عند النصيريين ـ العلويين، الأعياد التي يتصدّرها الإمام علي تفضيلاً مميّزًا وبخاصة عيد الغدير.

عيد الغدير أو يوم الغدير: وهو من أهم الأعياد عند النصيريين ـ العلويين، وعند الشيعة الإمامية، الذي يُحيا لذكرى الحدث الذي وقع بين محمد وعلي عند غدير خم بالقرب من مكّة، بعد حجّة الوداع. وأنه «يوم كشف وظهور». ويروي الشيعة الإماميون: «أن ذلك ليوم جليل عظيم، لأن الله قد عهد فيه لأمير المؤمنين

(1) سليمان الأضني، الباكورة السليمانية: الفصل الثاني، في الأعياد، ص34 ـ 36.

علي بالإمامة». وعند النصيريين العلويين أظهر محمد النداء والإشارة إلى مولاه «علي» بالتوحيد تصريحًا وكشفًا. ويحتفل في هذا اليوم بترنيمة طويلة «القصيدة الغديرية للخصيبي». وفيه وحده لا تصحب تلاوة «سورة السجود» من كتاب الطقوس «المجموع» بسجدات، إنما تبقى الرؤوس مرفوعة نحو السماء. وقد جاء في كتاب «مجموع الأعياد» للطبراني: «هذا يوم النصوص على الخصوص، هذا يوم شيت، وإدريس، هذا يوم الأمين المأمون هذا يوم إظهار المضمون من المكنون. . .».

والشيعة الإمامية تعتبره مبدأ تاريخها ورأس الإسلام بعد وفاة النبي، ويعتبره النصيريون ـ العلويون، أفضل يوم على الإطلاق، لأن الله ظهر فيه بالعلوية (نسبة إلى علي بن أبي طالب). وقد فضّل يوم الغدير على كل الأيام، في دعاء النصيريين ـ العلويين، وجعلوه كيوم «الرجعة البيضاء» والكَرّة الزهراء، وكشف الغطاء» وهو يوم الحساب حين يظهر الله لخلقه. لذلك كانت القصائد الغديرية ـ النصيرية ذات قسمين عمومًا:

1 ـ الثناء على علي وشرح تجلّيه للناس يوم الظهور.

2 ـ ذم أعدائه، والطعن في خلافة أسلافه.

وهكذا كان يوم الغدير حجّة على أهل الإنكار، فهم بعده ممسوخون. وقد جاء في رسالة الطبراني: «من أنكر النداء من أهل السماوات والأرض مسخهم ضفادع وأسكنهم بحر الهواء، في سماء الدنيا الذي ينزل منه الماء، صار يهبطهم السحاب إلى الأرض وهم ينقّون[1].

(1) الطبراني: مجموع الأعياد، ص55، 56، 58، 61، 62، 64، 72.
ـ شتروتمان: مجلة الإسلام، المجلد 27 هامبورغ، 1943 ـ 1944.
ـ الشيخ المفيد: كتاب الإرشاد، ص92.
ـ ديوان العاني، الورقة 152.A.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص222 ـ 223.
ـ المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام.
ـ سليمان الأضني: الباكورة السليمانية، ص34.

● عيد المباهلة: يحتفل بهذا العيد في الحادي والعشرين من شهر ذي الحجّة، بمشهد، إذ جلّل محمد حينما كان مختلفًا مع مرسلي واحة نجران في ألوهية عيسى (المسيح) أقرب أقربائه علي وفاطمة والحسن والحسين بعباءته، لكي يذعن معهم سوية لحكم الله. وقد جاء في سورة آل عمران ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [آل عمران: 61][1].

● عيد الفراش: تذكيرًا بهجرة محمد، إذ اضطجع علي في فراشه حتى يخدع بذلك مشركي مكّة، ويسلّط غضبهم عليهم. وقد تجلّت قدرته في هذه الفرصة حينما اندفع القتلة دخولاً إلى الدار، لينالوا من الجالس المسالم في الفراش، ولكنهم اخفقوا في مسعاهم.

● عاشوراء: هذا العيد يُحيا لذكرى استشهاد الحسين في كربلاء. قد توجب إخضاعه لدى النصيريين العلويين إلى تغيير من حيث المعنى. لأن الكارثة لم تقع مطلقًا بالنسبة لهم، إذ أن الحسين قد عرج على السماء، وألقى شبهه على حنظلة بن أسعد الشامي، الذي ضحّى [فدا] بنفسه الحسين. قال المفضل: «أخبرني يا مولاي عن قصّة الحسين، كيف قتل وكيف اشتبه على الناس قتله وذبحه. كما اشتبه على من قبلهم في قتل المسيح. قال الصادق: يا مفضّل، هذا سر من أسرار الله، أشكله على الناس ليهلك من هلك عن بيّنة، ويحيا من يحيا عن بيّنة، فعرفه أولياؤه وعباده المؤمنون المختصّون من خلقه. فهم يا مفضّل، أن الإمام يدخل في الأبدان طوعًا وكرهًا، ويخرج منها إذا شاء طوعًا وكرهًا، كما ينزع أحدكم جُبّته وقميصه بلا تكلّف ولا ريب. فلما اجتمعوا على الحسين ليذبحوه، كما يقولون، خرج من بدنه، ورفعه الله إليه ومنع الأعداء الظالمين منه...».

(1) القرآن، سورة آل عمران، الآية: 61.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص223.
- L. Massignon La Mula'bala de Madine opera Minora I.p550.
ـ شتروتمان: المباهلة مجلة الإسلام، مجلد 33، 1958.

● عيد النوروز: هو عيد تعادل الليل والنهار الربيعي والخريفي الإيرانيين؛ في الرابع من نيسان، والمهرجان (عيد مترا) في السادس عشر من تشرين الأول. ويعد من أقدم موجودات الديانة النصيرية ـ العلوية، وعلى الأرجح أن «كتاب الأدوار والأكوار النورانية» الذي يقتبس منه في مجموع الأعياد في مواقع متباعدة، ويقوم فيه محمد بن جندب، تلميذ ابن نصير بدور صاحب السيادة، وهو من تصنيف تلميذه الجنبلاني الفارسي، يظهر أن إدخال الأعياد الفارسية ينتسب إليه، ولسبب أصلهما ما قبل الإسلام. فمن الطبيعي أنهما يصلحان أكثر من غيرهما، لإظهار الديانة النصيرية الباطنية، واستقلاليتها عن الوحي القرآني. ويخبر في العديد من الأحاديث المسندة بإسناد غلاة مألوف، ترد في كتاب مجموع الأعياد، كيف كان النوروز والمهرجان ابّان عهد الأكاسرة الفرس القدامى، وقد سُنّا من قبل تجسّدات الإسم؛ محمد والباب سليمان في ذلك الزمن، إجلالاً للمعنى النوراني الأزلي ومثلهما كمثل الأعياد النصيرية ـ العلوية، يتم احياؤها من بداية البشرية إلى نهايتها.

وبهذا يحيل النوروز على تصوّر النصيرية ـ العلوية للعالميات عمومًا وللتجلّيات الإلهية في القبب والأكوار، خصوصًا، ويمنع الفصل بين المناسبات الدينية على أساس من العِرق والجنس، لأنها قضاء عبادات للمعنى المتجلّي في أي مقام ارتضى[1].

● عيد الفطر: يحتفل النصيريون ـ العلويون بعيد الفطر في نهاية شهر رمضان،في أول شهر شوال، كما يحتفل به بقية المسلمين، ويحتفل بعضهم أيضًا في الليلة الأولى، والتاسعة عشرة، والحادية والعشرين، والثالثة والعشرين، والسابعة والعشرين من شهر رمضان.

(1) الطبراني: مجموع الأعياد، ص125 ـ 126، 145، 153، 189، 209، 213 ـ 214و 346و 369.
ـ الشهرستاني: الملل والنحل، ص120و 153.
ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، ص224 ـ 225.

عيد الأضحى، و«الضحية»: في العاشر من ذي الحجة، تذكارًا لإسماعيل ابن هاجر. ويستند النصيريون ـ العلويون كعموم المسلمين إلى سورة الكوثر: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[1] وإلى الآيتين من سورة الحج: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٣٦ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[2].

ويرّد النصيريون على العامة وظاهرية الشيعة، حين رأوا في الذبائح شياهًا وخرافًا، وقصرت عن إدراك الباطن من عيد الأضحى. والحقيقة عندهم أنّ شخص القائم يظهر بسيفه ليهرق دماء المخالفين، وأهل الإنكار، مبتدئًا برؤوسهم، وأهل الابتداع منهم، وبصرّح الخبر أن عيد الأضحى هو أول يوم الرجعة البيضاء، والكرّة الزهراء، وكشف الغطاء. وهو اليوم الذي تسمّيه العامة «يوم القيامة»[3] وقصة الذبح والفدية هي رمزية، ذات دلالات اجتماعية.

وقد جاء عن الإمام الصادق في الخبر عن جابر بن يزيد: قال:

«معاشر المؤمنين، أن الله عزّ وجلّ، قدّر على كل مؤمن عارف، أن يقرّب فيه قربانًا، ينحره ويهرق دمه على وجه الأرض، ثم يأكل لحمه، ويكسر عظمه، ويدق بطنه، ويقول عند فعله وما يفعله به: «اللهم إن هذا شخص ندّ عنك، وخالف أمرك، وجحد ذاتك، واتخذ معك آلهة، عبدهم دونك، وأنكر ما جاءت به رسلك، وأوضحته كتبك، بعد أن اعذرت وأنذرت، وأسبغت عليه وأنعمت حين دعوته بذاتك، وظهرت له بقدرتك، حتى اثبتّ عليه حجّتك، وقد تقرّبت به إليك، كما أمرت ليكون لي عندك حين أذبحه، وأهرق دمه، وآكل لحمه، وأكسر عظمه،

(1) القرآن: سورة الكوثر، الآية: 1 ـ 2.
(2) القرآن: سورة الحج، الآية: 36 ـ 37.
(3) الطبراني: مجموع الأعياد، ص25.

وأذيقه بذلك عذابك بيدي ونكالك بملكتي فيه إذ ملّكتني رقّه، وقد هصرت عليه عنقه»[1].

ويعتبر المنصف بن عبد الجليل:

1 ـ إن الفدية والذبح في عيد الأضحى تتعلق بالخلق والتكوين.

2 ـ تحمل هذه الصورة كل التعابير الدالّة على التشفّي والثأر. وبحكم الخبر في الإقرار بسيادة المؤمنين حين مكّنهم الله من أضدادهم.

3 ـ هذا التأويل في الأضحى. يبدو داخلاً في باب العالميات والمعاد في الوقت نفسه.

4 ـ الأعياد النصيرية تعود إلى إشكالية الضد، وبها تفسّر، وأنّ في كل عيد من أعياد النصيرية همًّا سياسيًا، وشكوى من اغتصاب حق، واجتهادًا في الإحساس بالعدل[2].

وقد جاء في مجموع الأعياد للطبراني:

«اللّهم إنك أنت العالم بشدائد الزمان علينا، ووقوع الفتن، وتظاهر الأعداء، وقلّة عددنا، فانصرنا على من بغى علينا، واصرف عنّا الضرّ، وسهّل لنا الخير، وعجّل لنا الإجابة: يا رب، يا رب، يا رب، يا موضع كل شكوى يا شاهد كل نجوى، يا راحم العبارات، يا مُقيل العثرات»[3].

من أعياد العلويين أيضًا:

- عيد المهرجان في السادس عشر من تشرين الأول.
- عيد البربارة في الرابع من تشرين الثاني.
- عيد الميلاد: ميلاد المسيح. في الخامس والعشرين من كانون الأول[4].

---

(1) الطبراني: مجموع الأعياد، ص29 وما بعد.

(2) المنصف بن عبد الجليل: الفرق الهامشية في الإسلام، ص614 ـ 615، 621.

(3) الطبراني: مجموع الأعياد، ص145.

(4) يعتقد رينيه دوسو: أن النصيرية ـ العلوية، قد تبنّت الرؤية الإسلامية في ميلاد المسيح.

- عيد السابع من آذار.
- عيد أول نيسان.
- عيد الرابع من نيسان.
- عيد الخامس عشر من نيسان.
- عيد التاسع من ربيع الأول. واسمه «غدير الثاني».
- عيد ليلة نصف شعبان.
- عيد رأس السنة في اليوم الأول من كانون الثاني.
- عيد الخضر (مار جرجس). وتعظيم النصيريين العلويين للخضر، هو من العبادات المحلّية، وقد جعلوا منه رئيس البحر.
- عيد بشارة مريم العذراء في الخامس والعشرين من آذار.

أما بالنسبة للأعياد المسيحية التي يحتفل بها النصيريون ـ العلويون، يتبين لنا من خلال الأبحاث والدراسات التي قمنا بها على الديانات بشكل عام، وعلى الأقليات الدينية منها بشكل خاص، أن كثيرين من أصحاب الديانات السابقة، التي اعتنقت الديانات اللاحقة، قد أبقت على الكثير من عاداتها وتقاليدها وحملتها معها، وأدخلتها في صميم طقوس وعبادات الدين الجديد.

ونحن نعلم أن الغالبية العظمى من المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام رخاءً، أم جبرًا لأسباب سياسية واقتصادية، قد حملوا معهم عاداتهم وطقوسهم، وأدخلوا الكثير منها في الطقوس والمناسبات الإسلامية، بحيث أصبحت أحيانًا من بعض الأركان الثانوية، ولو لم تدل على أي تأثير عقائدي أو ديني. وقد نسبها بعض المؤرّخين والكتاب إلى التجاور والمخالطات مع المسيحيين. ولكن هذا ليس كل الحقيقة. فالاحتفال الشعبي في مصر في عيد الغطاس، وهو أساس عيد الميلاد عند المسيحيين، ولما يزل بعدُ عند الأقباط الأرثوذكس، والطوائف الشرقية

الأرثوذكسية، ثم الاحتفال بسبت النور، الذي يسبق عيد القيامة، لا يمكن أن يكون في الأساس مشاركة اجتماعية فقط، إنما هي عادات وطقوس حملها معهم المسيحيون الذين اعتنقوا الدين الجديد، وأضافوها إلى الأعياد الإسلامية، ومع الزمن تحوّلت هذه العادات وهذه الطقوس والأعياد إلى مشاركة اجتماعية متأصلة في نفوس أصحابها توارثها الخلف عن السلف. وهذا لا ينفي تأثير التجاور الاجتماعي والمخالطات والمشاركة في احتفالات بعض الأعياد المسيحية كعيد الشعانين، وأعياد السيّدة العذراء، وبعض القديسين والأولياء (المؤلّف).



الفصل الثاني عشر

العشائر العلوية النصيرية

ليس هناك من سجلّات قيد ووثائق وإحصاء رسمي مدوّن للقبائل والعشائر النصيرية ـ العلوية في سوريا أو في تركيا، يؤكد انتماء هذه العشائر وهذه القبائل، وعدد أفرادها منذ قدومها إلى هذه البلاد، وحتى مطلع الخمسينيات من القرن العشرين. وقد بقيت كل الاحصاءات التي أجريت تقريبية أو نسبية، أكثر منها علمية وأكاديمية. وقد أخذت هذه الاحصاءات من زعماء ومشايخ ووجهاء العلويين. فبالغ البعض منهم في التعداد، زيادة ونقصانًا، تبعًا للمركز الذي تبوأه في عشيرته أو طائفته، كالزيادة في أعداد الحلفاء والتقليل من أعداد الخصوم.

هذا لم يمنع بعض الجهات الرسمية، والمخابرات الفرنسية، وبعض الباحثين والمؤرخين من القيام بدورهم بعملية إحصاء للعلويين وعشائرهم في سوريا منذ بداية العشرينيات من القرن العشرين، ومنها:

1 ـ الدراسة التي أجراها الانتداب الفرنسي سنة 1921.

2 ـ الدراسة التي أجراها رئيس المخابرات الفرنسية «الكولونيل كوليه».

3 ـ الإحصاء الذي قامت به حكومة اللاذقية إبان الانتداب الفرنسي سنة 1934.

4 ـ الإحصاء الرسمي الذي قامت به الحكومة السورية سنة 1959 لسكان محافظة اللاذقية بعد إضافة نسبية عددية إلى كل عشيرة بناء على إحصاء سَنة 1934.

إنما بقيت هذه الإحصاءات غير دقيقة، حتى في أسماء العشائر وأفخاذها وامتدادها، وأماكن وجودها.

لذلك لم يكن ممكنًا الجزم كليًا في أصل هذه القبائل، وهذه العشائر، وفروعها وتعداد نفوسها، ففضلنا تدوين الإحصاءات التي وجدناها والتي هي بحوزتنا كما هي، وكما دونها أصحابها. ولكن كما سبق وذكرنا، تبقى هذه الإحصاءات نسبية وتقريبية أكثر منها أكاديمية.

كما أن بعض المؤرّخين العلويين الذين أرخوا لطائفتهم بالذات، ومنهم محمد هواش، انتقدوا بعض هذه الإحصاءات، والتقسيمات في العشائر والطوائف للأسباب التالية:

1 ـ إغفال قضاء طرطوس بالكامل من بعض هذه الإحصاءات، مع العلم أنه أكثر الأقضية كثافة سكانية[1].

2 ـ وجود أسماء وهمية، لا أثر لها في الوثائق التاريخية.

3 ـ تصنيف افخاذ من العشائر ضمن عشائر معينة فيما هم ينتمون إلى عشائر أخرى غير هذه العشائر.

3 ـ تقليص بعض القبائل بالنسبة لبقية القبائل، ومنها قبيلة المتاورة[2].

أسماء العشائر والأفخاذ الكلبيون «عشيرة الكلبية»

	أهم الزعماء	الأفخاذ	المنطقة	العدد
1	إسماعيل باشا جناد	الكلبية	جبلة	13000
2	صقر خير بك	القراحلة	جبلة ـ بانياس	17000
3	نديم إسماعيل	النواصرة	جبلة	5000

(1) أصبحت طرطوس الآن محافظة، باسم محافظة طرطوس، ومركزها مدينة طرطوس.

(2) محمد هوّاش: عن العلويين ودولتهم المستقلة، ص78.

	أهم الزعماء	الأفخاذ	المنطقة	العدد
4		الدراوسة	صهيون اللاذقية	13000
5		الجهنية	صهيون ـ اللاذقية	12000
6		الرسالنة	صافيتا	6000
7		الجردية	بانياس ـ جبلة ـ اللاذقية صافيتا ـ صهيون	13000
8		الرشاونة	قضاء العمرانية	2000
9		الحلقية	جنوب شرق قلعة صهيون ـ قلعة المضيق	12000
10		الشلاهمة	جنوب شرق قلعة المضيق	2000

الخياطون «عشيرة الخياطين» أو «الخياطية»

	أهم الزعماء	الأفخاذ	المنطقة	العدد
1	جابر العباس	الخياطية	صافيتا ـ الحصن ـ جبلة ـ بانياس	47000
2		العبدية	جبلة ـ بانياس	1000
3	علي زيدان	العمامرة	صهيون	12000
4	الشيخ أحمد ديب الخير زعيم ديني.	العرامطة		
5		أو الفقراويون		

الحدادون «عشيرة الحدادين»

	أهم الزعماء	الأفخاذ	المنطقة	العدد
1	أحمد الحامد	بيت الحداد	صافيتا ـ الحصن ـ بانياس	17000
2		الشماسنة	صافيتا	3000
3		بني علي	جبلة	10000
4	إبراهيم الكنج	العتارية	جبلة ـ بانياس	35000
5	أحمد إسماعيل	البشاولة	جبلة ـ بانياس	

	أهم الزعماء	الأفخاذ	المنطقة	العدد
6	الشيخ أحمد عبد الرحمن «شيخ ديني»	بيت يا شوط	جبلة	6500
7		المهالبة	صهيون ـ اللاذقية	3000
8		بنوى	صهيون	
9		بكريك	اللاذقية	3000
			صهيون	3000

المتاورة

	أهم الزعماء	الأفخاذ	المنطقة	العدد
1	إسماعيل هوّاش	متاورة	بانياس ـ صافيتا الحصن	18500
2	أسد الخضر النصري	النميلانية	مصياف ـ اللاذقية	1500
3	الشيخ عبد الخضر	البشارغة	صهيون ـ جبلة ـ بانياس	4000
4		أردجان	جبلة ـ بانياس	
5	الشيخ صالح العلي		اللاذقية ـ صافيتا ـ بانياس	7000

الإحصاء والتقرير الذي قام به «الكولونيل كوليه Collet» رئيس المخابرات الفرنسية في سورية، من الناحية الإتنوغرافية، والسياسية. ويشير هذا التقرير بصفة مبدأية، إلى أن النصيريين ـ العلويين، يعمل أغلبهم في الزراعة، والرعي، وينقسمون بين خمس عشائر أصلية تتشعّب بدورها إلى أفخاذ. وهي:

1 ـ عشيرة الحدادين:

تنقسم هذه العشيرة إلى سبع أفخاذ. وعدد أفرادها 52000.

أ	الركاونة	1560
ب	بني علي	7800
ج	بيت ياشوط	6700
د	العتارية	7280

هـ	البشاولة	2080
و	بيت الحداد	24960
ز	آل شمسين	1560
	المجموع	52000

ومن أهم زعماء هذه العشيرة:

1 ـ محمد آغا إسماعيل: ويمتثل لأوامره مجموعة الحدادين الذين يقطنون في المنطقة الوسطى. أما هو فيسكن في «القمصية»، في قضاء طرطوس وقد اعتبر لفترة طويلة الزعيم الرئيسي.

2 ـ يوسف نصّور حسن: ومقرّه عين شقاق في قضاء جبلة. وهو أكبر أسرة أبو شلحة. وهي فخذ بني علي. وهذه الأسرة تتنازع مع أسرة كنج فاضل على زعامة الفخذ.

3 ـ إبراهيم آغا الكنج: يتزعم الحدادين الذين يسكنون المنطقة الشمالية وتحديدًا في قضاء جبلة. وقد اختار مقرًّا له «دوير الخطيب» بين جبلة وبانياس. وقد رأس المجلس التمثيلي. ويشغل أخوه علي آغا الكنج منصب مدير الداخلية في محافظة «جبل العلويين».

2 ـ عشيرة الكلبية:

تنقسم هذه العشيرة إلى تسع أفخاذ وعدد أفرادها 49000 نسمة.

أ	الكلبية	10780
ب	القراحلة	7840
ج	النواصرة	5880
د	بيت محمد	1960
هـ	بيت الشلف	4410
و	بيت رسلان	5880

ز	الجرود	3430
حـ	الرشاونة	6880
ط	الجلّفية	1960
	المجموع	49000

أشهر زعماء هذه العشيرة:

1 ـ صقر خير بك: ويسكن «القرداحة» في قضاء جبلة.

2 ـ محمد جنيد: ويسكن في «تل سحلب»، في قضاء مصياف، وهو يتزعم أيضًا الرشاونة، والجرود، والجلّقية.

3 ـ محمد أمين رسلان: ويسكن «جنينة رسلان» في قضاء صافيتا، ويحكم بيت رسلان، ورشاونة الجنوب.

3 ـ عشيرة الخياطين «الخياطية»:

تتكون هذه العشيرة من ثلاث أفخاذ:

أ	بيت الخياط	24840
ب	الصرامطة	16100
ج	الركاونة	5060
	المجموع	46000

يتزعّم هذه العشيرة: آل العباس، جابر العباس، وابنه منير العبّاس.

4 ـ عشير المتاورة:

أ	المتاورة	33150
ب	النميلانية	11780
ج	البشارغة	1020
د	العراجنة	5100
	المجموع	51020

يتزعم هذه العشيرة: عزيز الهواش المقيم في صافيتا، أما الزعماء الآخرون لهذه العشيرة فهم.

1 - الشيخ منصور العيسى: الذي يسكن «كفرعقيد»، في قضاء الحفّة، وهو يتزعم بعضًا من المتاورة، والنميلاتية، في هذا القضاء.

2 - الشيخ علي محمد كامل: يسكن في «الرويمية» قضاء الحفّة. ويتزعم قسمًا من النميلاتية في الحفّة وجبلة.

3 - الشيخ صالح العلي: المولود في قرية المريقب قضاء طرطوس، وقد اتخذ قرية الشيخ بدر مقرًا له.

العشيرة الحيدرية الغسانية

تقسم هذه العشيرة إلى أربع أفخاذ:

أ	العمامرة	18860
ب	الدراوسة	5980
ج	المهالبة	9200
د	الحيدرية	11960
	المجموع	46000

عشائر العلويين في محافظة اللاذقية كما وردت في كتاب «العلويون في تاريخهم». الجزء الثالث، للشيخ «محمد حسن باديائي النيسابوري»، وفي كتاب منير الشريف، «المسلمون العلويون من هم؟ وأين هم؟»:

1 - عشيرة الخياطين.

2 - عشيرة الحدادين.

3 - عشيرة المتاورة.

4 ـ عشيرة الكلبية.

وقد خرج من بين هذه العشائر حزب مذهبي، وعشيرة جديدة، سمي بالحيدريين أو الحيدرية، يسكن أفراد هذه العشيرة في ضواحي اللاذقية غير أنهم لم ينسوا عشائرهم الأولى، ولا يزالون يمتوّن إليها بصلة. وبعد الحرب العالمية الأولى ومع مجيء الانتداب الفرنسي، ظهر حزب مذهبي جديد سُمّي بـ«الغسانية» وأكثريته من العمامرة، أي من عشيرة الخياطين، وقد انضم إليه رجال من بعض العشائر المختلفة، فأصبح عشيرة مستقلة. ولكن بعد «إعدام» رئيسه «سليمان المرشد» رجع الكثيرون عن هذا الحزب إلى عشائرهم السابقة.

إن لكل عشيرة من هذه العشائر فروعًا، ولكل فرع، مقدمون، والمقدمون محترمون أيضًا في فروعهم، ولهم مكانتهم عند رؤسائهم. كما أن بعض فروع عشيرة من هذه العشائر مستقل عن فروع العشيرة الأخرى، ولكن هناك تفاهمًا ومحبة، ووحدة عند تفاقم الأمر.

والجدول التالي يبين نفوس كل عشيرة من هذه العشائر. وقد وضع هذا الجدول بناء على الإحصاء الرسمي في أول سنة 1959، لسكان محافظة اللاذقية، وبعد إضافة نسبية لكل عشيرة، والتي كانت أحصتها حكومة اللاذقية إبّان الانتداب الفرنسي سنة 1939.

	اسم العشيرة	اللاذقية	الحفّة	جبلة	بانياس	طرطوس	صافيتا	المجموع
	المدينة/ وضواحيها	الأقضية						
1	المتاورة والجواهرة والصوارمة	0	0	1487	8047	3318	12422	25301
2	النميلاتية	7457	1784	8878	2169	1957	0	12245
3	الدراوسة	0	8347	548	0	0	0	8895
4	البشارغة	0	0	675	0	2254	4656	7585
5	العراجنة	0	0	0	0	4793	0	4793
6	المحارزة	0	434	0	0	0	0	434
7	الخياطون، الفقاورة العبدية ـ الحلبية ـ الصرامطة	2464	1632	7851	14022	6787	20854	53610
8	الغساسنة	0	20107	0	0	0	0	20107
9	الكلبية	1045	7141	15862	57	0	0	24105
10	الرشاونة	0	0	2416	4371	0	0	6790
11	القراحلة	0	198	10711	190	0	0	11999
12	الرسالنة	0	0	0	0	150	19941	2091
13	بيت محمد	0	231	0	0	0	0	231
14	الجرود	0	559	0	0	0	0	559
15	النواصرة	573	179	3026	0	3231	765	7774
16	الحدادون	1890	3292	26570	10606	17702	16959	77019
17	الشميون	0	0	0	0	1138	1938	3121
18	المهالبة	0	0	1476	0	0	0	1476
19	الحيدريون	39420	0	0	0	0	0	29420
	المجموع	52489	43904	79503	40389	42375	68535	32755

ـ هناك نقص في الأرقام في قضاء صافيتا الذي يعتبر من أكثر الأقضية اكتظاظًا بالسكان النصيريين ـ العلويين.

1 ـ عشيرة الخياطين «الخياطية»:

يزعم الخياطون أن نسبهم يعود إلى القبائل العربية العراقية، وأول من عرف منهم في جبل العلويين، عيسى الملقب بـ «الأديب البانياسي» وولده، وذلك حوالى 1058م. أما تكنيهم بالخياطين، فيعود إلى جدّهم «الشيخ علي الخياط». ثم لحقت بهذه العشيرة أسرة حلبية، ودخلت في عدادها وتسمت باسمها.

1 ـ وللخياطين عدة فروع كما سبق وذكرنا، وهي: بيت الخياط، الفقاورة أو الفقراويون نسبة إلى قرية «فقرو» في قضاء مصياف، والعبدية نسبة إلى جدها عبدالله.

2 ـ الصرامطة والحلبية، والعمامرة: وكان رئيس هذه الفروع جابر العبّاس، وهو من الفرع الحلبي، وخلفه ابنه منير من قرية الطليعي في قضاء صافيتا.

إن فرع بيت الخيّاط، وهو الأكثر عددًا في العشيرة، يسكن أفراده في منطقتي صافيتا وبانياس[1] بكثرة، وفي بقية محافظة اللاذقية، والفقاورة (الفقرايون) والحلبية يقطنون مناطق جبلة وبانياس وصافيتا. والصرامطة يقطنون منطقة جبلة، بحيث تسمى هذه المنطقة، بجبال الصرامطة. والعمامرة يقطنون منطقتي الحفّة ومصياف. وكان زعيمهم في زمن الفرنسيين «سليمان المرشد». وكان يقطن في قرية «جوبة برغال» في قضاء الحفّة. وهو ليس من فخذ رئيسي في الفرع. ويسمى هذا الفرع اليوم «الغساسنة أو الغسانية» ومن أهم زعماء عشيرة الخياطين ووجوهها:

آل العباس، آل محيي الدين، آل مرهج، آل زيدان، آل الحكيم، آل الجنيد،

(1) يتبع قضاء صافيتا وقضاء بانياس محافظة طرطوس، بعد أن كانت قضاء زمن هذا الإحصاء (المؤلّف).

آل حرفوش، آل الوالي، آل المرشد، آل تقلا، محمد اليوسف، الشيخ محمد حامد، جميل العبدالله، محسن العباس.

2 ـ **عشيرة الحدّادين**: يعزو الحداديون نسبهم إلى محمد العاني الملقب بـ«المنتجب». كان في جبال اللاذقية في القرن الخامس للهجرة. ويزعمون أنهم من العشائر السنجارية، وأن جدّهم هو الشيخ «محمد الحدادي ابن ميكائيل بن يوسف بن محمود بن مكزون السنجاري». وكانوا قد اتوا مع الأمير حسن المكزون السنجاري.

ولهذه العشيرة عدة فروع:

أ ـ بنو علي نسبة إلى علي بن أبي شلحة، يقطنون منطقة جبلة، ولهم مكانتهم في العشيرة.

ب ـ بيت ياشوط: نسبة إلى مقاطعة «بيت ياشوط». ويقطنون منطقة جبلة.

جـ ـ المهالبة: أزديون كما يقال، كانوا قد توطنوا جبال العلويين قبل رحلة السنجاريين إلى تلك الجبال، ثم انضموا إلى الحدّادين.

د ـ البشاولة: نسبة إلى قرية «بشيلا». ويقطنون في منطقتي جبلة وبانياس.

هـ ـ الركاونة: نسبة إلى جدّهم «الشيخ محمد الركن» يسكنون منطقة الحفّة.

و ـ العتارية: نسبة إلى جدّهم «إبراهيم عتار» يقطنون منطقة مصياف.

ز ـ بيت الحداد: يقطنون مناطق: طرطوس، وصافيتا، وبانياس.

ح ـ الشماسنة أو الشمسية: يتوزعون في منطقة صافيتا.

2 ـ عشيرة المتاورة:

إن عشيرة المتاورة هي من العشائر السنجارية، وقد أتت مع الأمير حسن ابن المكزون السنجاري سنة 1223م. ويزعم أتباع هذه العشيرة، أن كثيرًا من نسل هذه العشائر النصيرية ـ العلوية، من نسل هذا الأمير وأخيه يوسف ولهذه العشيرة عدّة فروع:

أ ـ المتاورة، والجواهرة، أو الصوارمة، والنميلاتية، والدراوسة، والبشارغة، والعراجنة، والمحارزة.

سموا متاورة نسبة إلى قرية «متور» في قضاء جبلة. وينتسب فرع من هذه العشيرة «النميلاتية» إلى جدته «نميلة» بنت سلمان من قرية «بشيلا»، قضاء جبلة، والصوارمة نسبة إلى جدهم «صارم» في «جوبة الماء»، بجوار قرية عين كروم»، في قضاء مصياف.

والجواهرة نسبة إلى جدّهم «جوهر».

وأكثر فروع عشيرة المتاورة تسكن مناطق مصياف، وبانياس، وطرطوس، وصافيتا وتلكلخ.

3 ـ عشيرة الكلبية:

تنسب عشيرة الكلبية إلى العشائر السنجارية، التي أتت مع الأمير حسن المكزون السنجاري، وكان أول نزولهم على «عين كلاب» في أراضي «جب رملة» منطقة مصياف، فتكنوا بالكلبيين، ثم توسّعوا شمالاً وغربًا. وسمي الجبل باسمهم «جبل الكلبية» وقد سكن بعضهم غرب رأس الشعراء في قرية «قرن حلية» فسمّوا قراحلة. وسكن فريق منهم في وادي النواصرة فسموا «النواصرة». ومنهم من سمي بالرشاونة نسبة إلى قرية «رشة» في منطقة مصياف. ومنهم سمي بالرسالنة نسبة إلى جدهم «رسلان بن عسلان الزيادية».

وفروع الكلبية «الكلبية، والرشاونة، والقِراحلة، والرسالنة، وبيت محمد (الشلف) والجرود، والنواصرة[1].

---

(1) انظر منير الشريف: المسلمون العلويون، من هم؟ وأين هم؟ ص14 وما بعد.
ـ الشيخ محمد حسن بادياني النيسابوري: العلويون في تاريخهم، ج3 ص121 وما بعد.
ـ إحصاء حكومة اللاذقية في عهد الفرنسيين، 1934.
ـ إحصاء حكومة الجمهورية السورية لمحافظة اللاذقية، 1959.

عشائر العلويين، والبطون، والأفخاذ كما ذكرها محمد طويل:

1 ـ **الكلبية**: هم أكبر العشائر النصيرية ـ العلوية، وأهلها يسكنون في قلب البلاد العربية: ومنهم:

أ ـ النواصرة وينسبون لجدهم ناصر.

ب ـ الجهنية: اخذوا اسمهم من الأمير «جهينة البغدادي».

جـ ـ القراحلة: ينسبون لمحل «قرن حليا».

د ـ الجلّقية: بما أنهم أتوا من الشام تسموا باسم الشام وهي «جِلّق» واتّحدوا مع الرشاونة.

هـ ـ الرشاونة: منشأهم «قرية الرشية» وهي في «جبل الشغر» غربي تل سحلب.

و ـ الشلاهمة: ينسبون لجدهم «شلهوم».

ز ـ الرسالنة: ينسبون لجدهم رسلان.

ح ـ الجردية: لأنهم اتخذوا شواهق الجبال مسكنًا لهم، فتسموا بهذا الاسم.

2 ـ **الخياطية «الخياطون»**: ككلّ العلويين القدماء اجتمعوا بهذا الاسم، نسبة للشيخ «علي الخياط»، الذي تسبّب في مجيء عشائر السنجارية إلى المنطقة، البرامكة، والقبرصية، والتنوخيين بينهم.

أ ـ البساترة: هي قسم من الخياطين.

ج ـ العبدية: هي عدنانية وقديمة في المنطقة.

د ـ البراعنة: هي فخذ من العبدية العدنانية.

هـ ـ الفقاورة أو الفقراويون: منشأهم قرية «فقرو» في جنوبي مصياف، أي «العمرانية» وهم من العلويين الأقدمين.

و ـ العمامرة: يشترك نسبهم ما بين العلويين القدماء والسنجارية، والحلبية، وينسبون إلى زعيمهم «عمّار».

3 ـ الحدادون، أو الحدادية: ينسبون لجدهم المعلم «محمد الحداد» ابن الأمير محمود السنجاري، ابن أخ الأمير حسن المكزون السنجاري.

أ ـ بني علي أبو شلحة، الذي كان في أيام الحكومة التركية وهم جزء من الحدادية.

ب ـ البشاولة: منشأهم قرية بشلي.

جـ ـ الياشوطية: ينسبون لجدهم «ياشوط» من عشرية بني علي.

د ـ العتارية: ينسبون لجدهم «إبراهيم عتار».

4 ـ **المتاورة**: منشأهم قرية «متوار» وهي أول المواطن للأمير حسن المكزون السنجاري.

أ ـ الحلبية: جاء العلويون الحلبيون، ثلاث مرات إلى جبل النصيرية.

أولاً: في أيام أبو سعيد الميمون راي، عند استيلاء الروم على جهات حلب.

ثانيا: أيام الأمير حسن المكزون البخاري.

ثالثًا: في أيام السلطان سليم التركي، وهؤلاء هم السوراك.

ب ـ الخزرجية والسوارخة: هم فخذان من الخياطية القديمة.

جـ ـ النميلاتية: ينسبون لجدتهم «نميلة» وهي من عشيرة المتاورة.

د ـ السرابنة: منشأهم قرية «سربون».

هـ ـ الصوارمة: ينسبون لجدهم صارم.

و ـ المهالبة: ينسبون لأعظم جد للأمير حسن المكزون، وهو المهلّب ابن ابي صفرة، أي من قدماء العشائر.

ز ـ الدراوسة: ينسبون لموطنهم الأخير، وهو «جبل دريوس» وهم فرع من الحدادية والمهالبة وبني علي والقراطلة التركية.

ح ـ المحارزة: جدهم محرز. ولكن انتسابهم للهاشميين الذي فتحوا مصر، وجاءوا قبل السلطان محمد الغوري[1] الذي حارب السلطان سليم التركي.

ط ـ البشارغة: جبل «بشراغي» تسبّب في تسميتهم، وهم مصريون هاشميون.

ي ـ الجواهرة: ينتسبون إلى جدهم «جوهر».

ك ـ السواحلية: العلويون ما بين صهيون واللاذقية، وجبل الأقرع، هم متركبون من كل العشائر.

ل ـ الإنطاكيون: هم في نواحي السويدية، وقراموط، والحربية، وقصير، وبيلان، مع اسكندرون، ويتركبون من العشائر السالفة.

م ـ الأطنويون: هم علوية أطنة [وهي ذاتها أضنة، أو أدنة وأذنة]، وطرسوس، ومرسين، وأدنى الأرض ويتركبون من أفراد العشائر سابقة الذكر[2].

الطوائف والعشائر العلوية كما ذكرها سمير عبده:

ينتمي العلويون إجمالاً في سوريا إلى أربع قبائل:

الحيدرية ـ الشمالية. الكلازية أو القمراتية ـ الغيبية.

ومن حيث الاعتقاد فهم مجموعتان:

1 ـ الشمالية: وهم يلقبون بالشمسية، لأنهم ميمية (الميم محمد)، وهم الحيدرية نسبة إلى علي الحيدري، زعيمهم في القرن التاسع الهجري، وهم الأقلية.

(1) السلطان قانصوه الغوري الذي حارب السلطان سليم (المؤلّف).

(2) محمد غالب الطويل: العلويون، ص408 ـ 411.

2 ـ القلبة: لأنهم الأغلبية العلوية في الجنوب، وهم «عينية (عين، علي بن أبي طالب)، وهم: الفخرية، وهم إذن كلازية ويمثلون الأغلبية.

ورغم أن كل جماعة من العلويين تنتسب إلى عشيرة بعينها، والمرجّح إنه ليس لكل عشيرة أصل واحد، بل هم مجموعة من السكان اتحدت الأواصر بينهم، فانتسبوا إلى عشيرة بعينها.

ومن أكبر العشائر العلوية الكلبية، وهي من أعرق العرب في المسيحية وأقدمهم عهدًا فيها، والنواصرة، والجهنية، والقراحلة، والجلّقية، والروشاونة، والشلاهمة، والرسالنة، والجرود، والجردية، والخياطية، نسبة إلى جدهم علي الخيّاط، وقد اندمجت في هذه العشيرة عائلات كثيرة، لا ترتبط معها برباط الدم القريب، والبساترة، والعبدية، والبراعنة، والفقاورة، والعمامرة، والحدادية، ويزعمون أن جدّهم هو الشيخ محمد المعلم الحدادي، وبنوعلي، والبشاولة، والياشوطية، والغنارية، والمتاورة، نسبة إلى قرية «متور» في قضاء جبلة، والحلبية، والخرزمجية، والسواخرة، والميلانية، والسراتية، والصوارمة، والمهالبة، والدراوسة، والمحارزة، والبشارغة، والجواهرة، والسواحلية، والأنطاكيون، والأطنويون.

والنسبة في هذه الأسماء، إما إلى أشخاص منهم معروفون عندهم، أو إلى قرى ومدن معروفة في أرضهم.

وتتحدر نواة النصيرية في جبل العلويين من القبائل اليمنية الذين اعتنقوا المذهب الشيعي في وقت مبكر، وذلك في المنطقة الممتدة من طبرية، وجبل عامل حتى حلب. ثم ازدادوا بالهجرة من عشيرة طي بنهاية القرن التاسع للميلاد. ومن قبيلة غسّان الذي دُفعوا في عهد الحروب الصليبية، ومعهم أميرهم الحسن بن المكزون السنجاري سنة 1240م. وهو جد الحدادين من جبل سنجار، وفرضوا على المنطقة أُسَرهم الحاكمة، وعشائرهم، وبنيتهم العرقية.

ويمكن جمع هذه القبائل في أربعة أحلاف:

1 ـ الكلبية في القرداحة، ومعهم النواصرة، والقراحلة، والجلّقية، والرشاونة، والشلاهمة، والرسالنة، والجردية، وبيت الشلف، وبيت محمد، والدراوسة.

2 ـ الخياطون أو الخياطية، في المرقب، ومنهم: الصرامتة، والمخالسة، والفقاورة، والعمامرة، ممزوجين مع عبد القيس.

3 ـ الحدادون: عشيرة الأمير حسن بن المكزون السنجاري ومعهم: المهالبة، وبني علي، الياشوطية، والعنارية، والمثالبة.

4 ـ المتاورة: ومعهم النميلاتية وسوراك حلب، والصوارمة، والمحارزة الذين يدّعون أنهم هاشميون، والبشارغة.

وأكثر هذه العشائر تسكن في محافظتي اللاذقية وطرطوس، وقضاء تلكلخ، وبعض نواحي حمص وحماه، ودمشق، وحلب، والإسكندرون، والجولان، وقضاء عكار في لبنان[1].

العشائر السنجارية كما أوردها محمد هواش:

1 ـ الحدادون: نسبة إلى الشيخ محمد الحداد ابن أخ الأمير حسن المكزون السنجاري. وتنقسم هذه العشيرة، التي تعد من أكثر العشائر عددًا ضمن محافظة اللاذقية إلى ثمان أفخاذ.

أ ـ بيت الحداد.

ب ـ بني علي.

جـ ـ بيت ياشوط.

(1) سمير عبدو: العشائر العلوية، ص29 ـ 31.
ـ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ص496.
ـ دائرة المعارف الإسلامية المختصرة، ص434، لندن 1961.
ـ يوسف الحكيم: سوريا والعهد العثماني، ص68. دار النهار، بيروت 1980.

د ـ المهالبة.

هـ ـ البشاولة.

و ـ الركاونة.

ز ـ العتارية.

هـ ـ الشماسنة أو الشمسية.

1 ـ فخذ بيت الحداد: يعد هذا الفخذ أكثر الأفخاذ أهمية، وينوجد بكثافة في أقضية صافيتا، وبانياس، وطرطوس، وحتى الأربعينيات، كان زعيم هذا الفخذ يوسف الحامد، المقيم في قرية «رأس الخشونة» غرب صافيتا. وبعد موته استقلت الأفخاذ أكثر فأكثر، ووهنت العلاقات بيتها. وزعماء هذه الأفخاذ هم:

- حامد المحمود، وأنيس إسماعيل في طرطوس.
- حامد محمد، وعز الدين بن يوسف الحامد، وحامد محمود في صافيتا.
- إسماعيل يونس، ويونس محمد ياسين، وعبد اللطيف اليونس في صافيتا أيضًا.
- محمد حبيب في بانياس.
- فخذ بني علي، علي ابن علي شلّحه.

2 ـ مركز هذا الفخذ الأساسي في قضاء بانياس إلا أنه ينوجد في أكثر من قضاء. وزعيمه سابقًا «نصّور الحسن» الذي كان يسكن في «عين شقاق». ثم انتقلت زعامته إلى آل الكنج. بدءًا بإبراهيم الكنج، ثم علي الكنج، وعزيز الكنج. ثم الشاعر «نديم نصّور» «نديم المحمد». وعلي سليم درغام.

3 ـ فخذ بيت ياشوط: الأصل في تسمية الفخذ يعود إلى قرية «ياشوط». ينوجد أغلب أفراداه في قضاء جبلة. وتعد أسرة الزهيري الأكثر نفوذًا وتأثيرًا به، وولاء هذه الأسرة يتوزّع بين أسرتي نصّور وكنج.

4 ـ فخذ المهالبة: يتزعمهم نظير خير بك. ووجودهم في الجبل يسبق وجود السنجارية وقد انضموا إلى الحدادين بعد سنة 1223م.

5 ـ فخذ البشاولة: يرجع اسم هذا الفخذ إلى قرية «بشيلا» في قضاء جبلة وبانياس. ويرأس هذا الفخذ «جديد المحمود» ويدين بالولاء لآل الكنج ونصّور.

6 ـ فخذ الركاونة: نسبة للشيخ محمد الركن، ويسكن أغلب أفراد هذا الفخذ قضاء الحفّة. يتزعمه علي نجيب، وهذا الفخذ متحالف مع آل الكنج.

7 ـ فخذ العتارية: يرجع نسبه إلى «إبراهيم العتار» يسكن أتباع هذا الفخذ في قضاء مصياف، ويتزعمه «حامذ سلامه» الموالي لإبراهيم الكنج.

8 ـ فخذ الشماسنة، وبيت شمسين، أو الشمسية. ينتشر أعضاء هذا الفخذ في قضاء صافيتا، بزعامة أنيس النعسان، وراشد العمر.

4 ـ المتاورة:

يزعم محمد هواش، أن جميع أفخاذ عشيرة المتاورة ينتسبون مباشرة إلى الأمير حسن المكزون السنجاري، ما خلا فخذين.

تضم هذه العشيرة بالإضافة إلى العلويين من أبنائها، عددًا من المسيحيين القاطنين في قضاء مصياف، وتلكلخ، وصافيتا، الذين انضموا طواعية إليها. وأهم أفخاذها:

1 ـ المتاورة: ترجع تسمية هذا الفخذ إلى قرية «متور» قضاء جبلة حيث كان يقيم «خير بك» قبل انتقالهم إلى «اللقبة» في قضاء العمرانية. وقد أعطى العشيرة اسمه لضخامة تعداده. يتمركز أغلب أفراده في القسم الشرقي من الجبل في أقضية: مصياف، وتلكلخ، وفي ضواحي حمص وحماه، حيث يفوق عدد عشيرة المتاورة لوحدها كل العشائر مجتمعة. ويوجد نسبة أقل في أقضية صافيتا، وبانياس، وطرطوس، وجبلة، وناحية اللاذقية.

واتخذ المتاورة أسماء أخرى، مثل «بيت محمد» و«غباراوية»، نسبة لجدتهم «غبارة» و«صوارمة» نسبة لجدهم «صارم» من «جوبة الماء» قرب «عين الكروم» من قضاء مصياف. ثم انتقل زعيمهم «عزيز الهواش» فيما بعد إلى صافيتا، إلا أن عاصمتهم السياسية هي «وادي العيون»، في جنوب غرب وادي مصياف ومن أهم زعماء هذه العشيرة:

* العقيد عبد الحميد عسّاف، ومقره «نيحا» إحدى مزارع وادي العيون. والعقيد هو الرجل الثاني بعد الزعيم.
- القنطرة، صالح الديوب من بيت شلهوم.

ثم المقدّمون:

- محمود علي الهندي: من بيت الهندي.
- محمود أبو علي: من بيت الكاسوح.
- شريف اليحيى: من بيت الكاسوح.
- محفوض محمد علي: من بيت الكاسوح.

هذه الألقاب والرتب العسكرية، موروثة من جيش إسماعيل العثمان خير بك مند سنة 1850م.

والرئيس المباشر لفخذ المتاورة، والزعيم الأكبر للعشيرة هو عزيز الهوّاش ومقرّه صافيتا.

2 ـ الجواهرة: يتبعون مباشرة لعزيز الهواش.

3 ـ الصوارمة: رئيسهم المباشر، عزيز الهوّاش.

4 ـ النميلاتية:[1] هذا الفخذ يضم نخبة من رجال الدين منهم: الشيخ علي محمد كامل وابنه أحمد علي في «الرويمة قضاء جبلة» والشيخ «سليمان الأحمد» وولديه: «محمد» (بدوي الجبل) والدكتور علي سليمان في «السلاطة».

والزعيم الأعلى لهذا الفخذ «عزيز الهوّاش». ويأتي هذا الفخذ بالدرجة الثانية بعد فخذ المتاورة، من حيث الأهمية العددية.

5 ـ الدراوسة: يوجدون بكثافة في قضاء الحفّة، وفي جزء من قضاء جبلة. زعيمهم «علي بدّور» الذي انضم فيما بعد إلى زعيم العشيرة الغسانية سليمان المرشد.

6 ـ البشارغة: زعيمهم الشيخ صالح العلي، زعيم الثورة العلوية سنة 1919 ـ 1920 مقرّه «رستي» التابعة لمنطقة «الشيخ بدر».

7 ـ المحارزة والقراصنة: هذان الفخذان من غير السلالة السنجارية، وهما متحالفان مع المتاورة. ويزعم المحارزة أن أصولهم فاطمية. من أهم زعمائهم: الشيخ عبد الحميد، والشيخ إبراهيم يوسف عيد، إضافة إلى الشيخ صالح العلي.

ويزعم محمد هوّاش أن حلفاء المتاورة من المسيحيين، وهم من وجهائها أيضًا هم: آل سعادة في كفرون، سعادة المارونية، وكان لمحفوض سعادة مكانة مرموقة لدى «عزيز الهوّاش» ثم آل اليازجي في مرمريتا، وآل الحلو في مشتى الحلو. وقد عمل هؤلاء الزعماء المسيحيين بمثابة مستشارين ووزراء وسفراء لدى زعماء هذا الفخذ: أمثال: ندرة اليازجي، وسليمان سمعان الحلو، وبولس ديبة، ومحفوض سعادة، إضافة إلى غطاس ديب وأولاده بدر، والضابط فهد غطاس من عين حلاقين قضاء مصياف، وعبدالله الياس من بانياس، والمحاميان أديب وعيسى جبور من صافيتا.

3 ـ **الكلبية**: تنتسب عشيرة الكلبية إلى موقعة «عين كلاب» في ضواحي «جب رملة» في قضاء مصياف، وهي المعركة التي فتحت أمام السنجاريين أبواب الجبل (جبل العلويين).

بعض الكلبية يعتقدون أن الأصل في تسميتهم يعود إلى «قبيلة كلب» العربية،

غير أن الثابت أن الكلبية من أصل سنجاري. ومن هنا، فهم أقارب وأولاد عمومة لكل الحدادين، والمتاورة، والكلبية القوّامين على عشيرتهم. والكلبية أم لبقية العشائر.

أفخاذ الكلبية:

1 ـ الكلبية: ومقرّه بقضاء جبلة بصورة خاصة، ومشارف الحفّة، وناحية اللاذقية. وقد تزعم هذا الفخذ السنجارية لمدة طويلة، في بلدة «القرداحة» التي تعتبر أكبر مجمع سكني علوي، إلى جانب بلدة شين بضواحي حمص، بين تلكلخ ومدينة حمص. تضم الكلبية عدة أسر مستقلة بعضُها عن بعض لكل منها رئيسها، وهي:

2 ـ بيت علي، من رؤسائه خيري صقر خير بك، وأحمد صقر رسلان.

3 ـ بيت جركيس: عثمان حسن اسبر.

4 ـ بيت حسون: علي أسعد إسماعيل.

5 ـ بيت العائلة: علي سليمان الأسد.

6 ـ الرشاونة: زعيمهم محمد بك جنيد، وهو أيضًا زعيم الجلّقية والجرود. مقرّه في «تل سلحب» ومن زعماء الرشاونة، «سليم البوعلي خير بك» في تل سلحب، «بيت الشلة» الشلاهمة في عين الكروم. آل العباس، مشايخ أبو قبيس.

7 ـ القراحلة: يوجدون في أقضية جبلة، وبانياس، ومصياف، والحفّة، ومن زعمائهم: جانم خضّور، وعلي الجحجاح، والشيخ علي عبد الحميد، الذي ينتمي أصلاً إلى العراحنة.

8 ـ الرسالنة: زعيمهم أمين رسلان، ومن أبرز وجهائهم علي الملحم، وعبد الحميد الملحم، مقرّهم «بيت رسلان» ولهم أقرباء في حمص هم آل رسلان.

9 ـ النواصرة: يوجد أغلبيتهم في طرطوس وصافيتا وضواحيهما، وهم يعترفون بزعامة آل رسلان، إضافة إلى أقضية جبلة، والحفّة، ومصياف، ومن أشهر زعمائهم: في صافيتا محمد طاهر الموعي.

في طرطوس: عزيز طاهر الموعي.

في جبلة: آل مهنا، غازي إسماعيل، تامر سويدان.

10 ـ بيت الشلف أو بيت محمد: عدد محدود، وهم يوجدون في قضاء جبلة.

11 ـ بيت علي: زعيمهم سليمان قميرة. بيت أحمد: زعيمهم أحمد رشيد شمسين.

12 ـ بيت محمد: زعيمهم أبو علي كنجو، وهو نميلاتي الأصل، وهم ثلاث مجموعات صغيرة متباينة تعترف بزعامة محمد الجنيد عليها.

الخياطون، أو الخياطية:

هذه العشيرة ليست من أصل سنجاري، تشكّلت مع الهجرات الواردة من الجزيرة العربية، قبل الأمير حسن ابن المكزون السنجاري، وأفخاذها:

1 ـ بيت الخياط: يعتبر هذا الفخذ الأهم من حيث العدد، يوجدون بكثافة في صافيتا، وتلكلخ، وبانياس، وبأعداد أقلّ في طرطوس، وبقية الأقضية. من أهم زعمائها:

- صافيتا: إبراهيم وأحمد المصطفى، أبناء عمومة جابر العباس.
- محمد اليوسف، الدريكيش.
- الشيخ عبد الحميد معلا.
- طرطوس: محمد وكامل محيي الدين.
- بانياس المحامي جميل العبدالله، عثمان زيدان، الشيخ حسين ميهوب حرفوش، الشيخ محمد ياسين، شيوخ آل الدالي.

- جبلة الشيخ ناصر الحكيم.
- الشيخ علي محمد سليمان.
- الشيخ عبد الخير.

2 - الفقاورة أو الفقراويون: يقطنون أقضية: صافيتا، وبانياس، وجبلة، ويتزعمهم جابر العباس.

3 - الصرامطة: يرأسهم جابر العبّاس.

4 - العمامرة: هم جزء من عشيرة الخياطين، حتى حركة الانفصال التي قام بها سليمان المرشد، حيث أصبحوا جزءًا من عشيرة الغساسنة أو الغسانية[1].

إن اكبر تجمّع للعلويين، موجود في تركيا، لكن تعداد هذا التجمع يبقى نسبيًا أكبر منه أكاديميًا، لكنه يفوق الأربعة عشر مليون نسمة، إنما في تصريحه لإذاعة الشرق في باريس في 13 آذار سنة 1995، وعلى أثر صدامات طائفية عنيفة، وقعت في حي الغازي في استانبول، أكد «عز الدين دوغان آي»: «إن عدد العلويين في تركيا الآن 20 مليون نسمة من أصل ستين مليون نسمة، وهم متمركزون في :

(1) في عشائر العلويين، وأنسبائهم، أنظر:
- محمد هواش: عن العلويين ودولتهم المستقلة، الفصل الأول، والفصل الرابع.
- سمير عبدو: العلويون في سوريا: الطوائف والقبائل العلوية ص29 وما بعد.
- الشيخ محمد حسن بادياني النيسابوري: العلويون في تاريخهم، الجزء الثالث ص119 وما بعد.
- محمد أمين الطويل: تاريخ العلويين ص408 - 411.
- عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ص494 وما بعد.
- يوسف الحكيم، سوريا والعهد العثماني ص68 وما بعد.
- الدراسة التي قامت بها القوات الفرنسية البرية في حزيران سنة 1921.
- الدراسة التي قام بها رئيس المخابرات الفرنسية في منطقة اللاذقية.
- الإحصاء الذي قام به الانتداب الفرنسي لدولة العلويين سنة 1934.
- الإحصاء الذي قامت به الحكومة السورية لمحافظة اللاذقية سنة 1959.

مرعش، ومالطية، والاسكندرون، وأن ثلاثة ملايين منهم من أصل عربي، وخمسة ملايين من الأكراد، والبقية أي 12 مليون من الأتراك[1].

العشائر العلوية كما ذكرها وأرخ لهما محمد الطويل في المرحلة الثانية من كتابه.

1 ـ العشائر الخياطية:

حتى 1220، تاريخ مجيئ، الشيخ علي الخياط، كانت هذه العشيرة، تشكل كتلة من التحالفات، مركّبة من الغسانيين، والتنوخيين، والبرامكة، والبانياسيين، وبعض الفاتحين من الهاشميين، واليثربيين.

وبعد استيلاء الأمير حسن المكزون السنجاري على جبل النصيرة وجلاء الأكراد، والإسماعيلية عنه سنة 1223م. ثبّت حليفه الشيخ «علي الخياط» زعيمًا فيها. وعند ذلك كبر اسم الشيخ علي الخياط، وازدادت شهرته، واعترف العلويون بعلو منزلته وفضله عليهم، وتسموّا بـ «الخياطين» نسبة إليه.

كان الخياطون في الأكثر، في جهات طرابلس وجبالها، وجنوبي النهر الكبير الجنوبي ولكن لم يكن لديهم تشكيلات قوية، ولم يكونوا متراصين، وقد ألجأهم سكان هذه المنطقة وأغلبيتهم من الموارنة للرحيل إلى شمالي نهر الكبير.

وبعد مجيء الأمير حسن المكزون السنجاري ومصاهرته للخياطين، توسعوا في الجبل، وبعضهم رحل إلى الشمال والشرق. أما الذين سكنوا في السفح الشرقي منه، فقد تسمّوا فقاورة، والذين سكنوا في جهات صهيون تسمّوا عمامرة.

قبل الشيخ علي الخيّاط كان معظم الخياطين يسمّون «العبدية» و«البغدادية». وبعد اكتساب الشيخ علي الخياط شهرته، غلب عليهم اسم الخياطين. والعبدية

(1) محمد غالب الطويل: تاريخ العلويين، ص532.
ـ محمد هوّاش: عن العلويين ودولتهم المستقلة، ص67.
ـ محمد حسنين هيكل: حرب الخليج، ص574، دار الأهرام، القاهرة.
ـ عز الدين دوغان آي: إذاعة الشرق، 23 آذار 1995، باريس.

ينسبون لجدهم عبد القيس من قبيلة بني ربيعة، والتنوخيون، والضلاعنة الأقدمون هم اليوم بين عشيرة الخياطين.

2 ـ العشائر السنجارية الغسانية القحطانية:

جاءت هذه العشائر سنة 1223م، بقيادة الأمين حسن بن يوسف المكزون السنجاري. وساعدت علويي الجبل على التخلّص من هيمنة الأكراد والإسماعيلية على هذه المنطقة، كما قضى في هذه المنطقة على الطائفة الإسحاقية، التي بنت عقيدتها على الفلسفة اليونانية أكثر منها على أقوال الأئمة.

كانت العشائر السنجارية تحب السكن في السهول، ولذلك سكن معظمهم في بَرِّ مدينة جبلة، ومن هناك توزّعوا على بقية المناطق. فلذلك نرى أن كل علوي سنجاري يدّعي إنه من قرية «سيانو» المجاورة لجبلة. وكان الأمير حسن المكزون السنجاري قد سكن في قرية «سيانو» قبل رجوعه إلى سنجار سنة 1228م. وأهم العشائر السنجارية:

أ ـ عشيرة بني علي:

جد هذه العشيرة الشيخ «حسن معلّا» عم الأمير حسن المكزون السنجاري. سكنت هذه العشيرة في قرية «البصمورة» بضواحي «بيت ياشوط» ومن ثم انتقلت إلى جبل «البودي». وقد انقسمت هذه العشيرة إلى ثلاثة أقسام :

- بيت أبي شلحة وجدهم «ضغمان».
- بيت فاضل: وجدهم «حازم».
- بيت جابر: وجدهم جابر.

وجد هذه الأفخاذ الثلاثة الشيخ محمد الركن، وقبره في قرية «درمين» في تربة الشيخ «ميكائيل».

ب ـ المهالبة:

عشيرة المهالبة؛ هي جزء من عشيرة الحدادين السنجاريين، لكنها تحافظ

على اسم أقدم من مجيء الأمير حسن المكزون السنجاري. لذا هي أساس عشائر السنجارية وعشيرة حسن المكزون الأصلية، وهي من بين العشائر القليلة التي لم يطرأ تغيير على اسمها. ويوجد في «خراسان» في إيران حتى يومنا هذا عشيرة من هذا الأصل، وتشترك مع عشيرة المهالبة السورية العلوية في النسب والاسم والعقيدة. يقول محمد الطويل:

«لعل سوء حظ عشيرة المهالبة جعلها مجاورة للأتراك. ولم يكن الأتراك المجاورون لعشيرة المهالبة كالأتراك الذين كانوا مجاورين لبني علي والكلبية، لأن الأتراك في «سيانو» و«القرداحة» كانوا من أتراك خراسان وأغلبهم علويون. أمّا الأتراك المجاورون للمهالبة فكانوا من السنة «أي ممن يصلحون لإنفاذ آمال السلطان سليم؛ أي لمحو العلويين».

لكن الحروب المتتالية بين عشيرة المهالبة والحكام العثمانيين في منطقة جبل العلويين، وضغط السلطنة المتواصل عليهم، جعل أكثر المهالبة يهاجرون إلى أنطاكية، وأطنة [أضنة، أو أدنة]، وطرسوس، بحيث أصبحت هذه العشيرة من أصغر العشائر في أراضي العلويين.

جـ ـ عشير الحدادين:

إن عشيرة الحدادين هي أصل لعشائر بني علي، والمهالبة، والمتاورة، والدراوسة، وتمتاز بالثبات على كل العشائر، وهم من الازد. ويعود تسميتها بهدا الاسم إلى المعلم «محمد الحداد، ابن الأمير محمود السنجاري» ابن أخ الأمير حسن المكزون السنجاري. يقول محمد الطويل:

«إن عشيرة الحدادين، لم تحارب الأتراك في بادئ الأمر، بل كانت تغير دائمًا على الإسماعيليين، وقد دامت الحرب بين الفريقين أكثر منماية سنة تقريبًا، وفي سنة 1100م، أي في أيام رئيس عشيرة الحدادين «أسعد ابن علي»، اتفق أسعد المذكور مع «المحارزة، والعلويين التنوخيين» وهجم على الإسماعيليين، وأخذ منهم قلعة القدموس، وجهات وادي العيون، وأسكن فيها العلويين».

وبعد أسعد بن علي انتقلت رياسة عشيرة الحدادين إلى عباس ابن مكنا». وهكذا بدل متابعة الحروب مع الإسماعيليين والأتراك، باشر حروبًا جديدة مع العلويين أنفسهم، كانت نتيجتها إنهاك عشيرة الحدادين وتفرقهم. وكان أهمها العداوة والقتال الذي نشب بين الحدادين والقراحلة والذي دام 28 سنة، ممّا زاد في انقسام هذه العشيرة وتفرقها بين جبال العلويين، وحمص، وبرّ حماه.

د ـ عشيرة الدراوسة:

الدراوسة هم من العشائر السنجارية الغسانية، ويوجد بينهم من المهالبة، والقراطلة والكلبية، والسوارك الحلبيين، وهذه العشيرة خليط من كل العشائر، وتضم أكبر عدد من الأتراك أي «القراطلة».

زعيم هذه العشيرة الأول ومؤسسها هو «**سليمان فرطوس**» جد آل «بدّور» في جبل دريوس، وقد أجلى الأتراك الإسماعيلية عن هذه المنطقة، واستقل بها وأصبح مقدّمًا. والتحق به أفراد كثيرون من كل العشائر، وكان أغلبهم من القراطلة من قرية «سيانو» والدراوسة هم حلفاء العمامرة.

هـ ـ عشيرة المحارزة:

هذه العشيرة من أصل هاشمي يثربي هاجروا إلى مصر في صدر الإسلام، ومنها انتقلوا إلى الساحل السوري وجبال العلويين. وفي أيام الفاطميين، وحكومات المماليك، كان المحارزة في مصر العامل الأول في إدارة المملكة ومحاربة الصليبيين. وفي أيام الملك الظاهر هاجر قسم منهم إلى جبال العلويين في سوريا وسكنوا في قرية «بعرين» لكن الخلاف نشب بينهم وبين السكان الأصليين في هذه المنطقة ولا سيما في المنطقة الشرقية من جبل العلويين وبخاصّة بين المسيحيين الغساسنة، وكان من نتيجة هذه الحروب أن استولت عشيرة المحارزة على قرية الصليب وضواحيها، ثم ما لبثوا أن سيطروا على قلعة المضيق ولكن بعد انكسار المماليك في معركة مرج دابق وانتصار السلطان سليم الأول 1916، عادت الحروب

لتنشب إنما هذه المرّة، بين المحارزة والإسماعيليين، وقد سيطرت هذه العشيرة على قَلاع «القدموس، والمينقة» عدّة مرات، كان الإسماعيليون فيما بعد يستردونها، كما أغاروا على العلويين يوم عيد الغدير 1591، في منطقة القدموس، وقتلوا العديد من مشايخهم، وتملكوا هذه المنطقة. وكان الإسماعيليون يحظون دائمًا بمساعدة الدولة العثمانية. ويقال «إن الإسماعيليين بعد فتكهم بالعلويين في هذه الواقعة» أخذوا سيف الإمام الحسين، الذي كان يرثه زعيم المحارزة، كما أخذ الإسماعيليون أيضًا كتب العلويين مع كتاب النسب. ولما تمكّن الشيخ صالح العلي من السيطرة على جبل القدموس، حاول إرجاع هذا السيف والكتب المذكورة، لكنه لم يجد أثرًا لهذه الكتب، وأعطي شفرة سيف قديمة لا يعلم ما هي.

سبق وقلنا أن المحارزة ينسبون إلى الهاشميين. لكن المدة الطويلة التي مرت على مكوثهم في مصر، واختلاطهم مع بقية الأمم التي دخلت في الطائفة العلوية وأكثرهم من الجركس والأتراك، غيّرت الكثير من ملامحهم الجسدية، ومن بعض عاداتهم، وهم يوجدون بكثرة في ضواحي طرطوس حيث توجد أضرحة زعمائهم، ومقدميهم ومشايخهم.

3 ـ القراطلة:

هذه العشيرة متفككة الأواصر، وقد فاق عددها في مرحلة ما عدد أية عشيرة غيرها، إلا أنها الآن آخذة بالاضمحلال، وقد التحق أفرادها ببقية العشائر. والقراطلة هم من الأتراك الذين أتى بهم السلطان سليم العثماني وأسكنهم في ضواحي جبلة، في قرى القرداحة، وبشراغي، وقلعة أبي قبيس. وقد اشتهروا بين العلويين باسم «القراطلة» نسبة لـ «قارتال».

أسكن السلطان سليم الأتراك في الجبال الواقعة غربي حماة، بقصد تأمين الطريق بين مصر والأناضول. وأسكن قسمًا منهم أيضًا في «جبل الحلو» ومدينة جبلة للغاية نفسها، وأبقى قصبات مصياف، والقدموس، والمنيقة، والعليقة،

وصهيون في يد الإسماعيليين حلفائه، وفتك بالعلويين من أهل اللاذقية وضواحيها.

ويوجد الآن بين العلويين، في كيليكيا، وعشائر بني علي، والمهالبة، ودريوس وأنطاكية كثير من العلويين الذين ينسبون إلى القراطلة، وقد انصهروا مع العلويين العرب.

ويوجد أيضًا في الأناضول كثير من العلويين الأتراك، وهم يشكّلون في منطقة سيواس الأكثرية الساحقة. كما يوجد منهم في جهات أطنة أعدادًا كثيرة، ويطلق عليهم الأتراك اسم «قزيل باش» و«تخته جيلر».

وعندما استولى السلطان سليمان القانوني على جزيرة رودس، وقضى على الصليبيين الموجودين فيها، بدأ العلويون بالعودة إلى أنطاكية ابتداء من سنة 1703. وأول من هاجر الإخوة: «إبراهيم، ومسلم، ومعروف، وعلي» وهم من قرية «إما» تم تبعهم أناس من جهة «سيانو» وسكنوا بين أنطاكية والسويدية حتى براطنة وطرسوس.

وقد سببت الحروب بين العشائر العلوية أنفسها الكثير من الهجرات إلى هذه المنطقة، كما أن الزلزال الذي ضرب اللاذقية سنة 1785 قد تسبب بهجرة الكثير من العلويين إلى ضواحي أطنة وطرسوس، بحيث أن سكان هذه المنطقة أكثريتهم من العلويين والمسيحيين، في حين أن المسلمين السنيين هناك عبارة عن عشائر تركية جاءت إلى هذه البلاد بعد العلويين مع قليل من الأكراد والجراكسة حديثي العهد. وقد كان العلويون يعتبرون أن رجوعهم إلى أنطاكية هو رجوع إلى موطن أجدادهم قبل كل شيء، كما أن سهل أنطاكية حتى الآن مسكن العلويين مع سواحل كيليكيا.

العلويون في كيليكيا:

ترجع الهجرة في كيليكيا إلى ثلاث مراحل:

أ ـ المرحلة الأولى: حدثت هذه الهجرة في العصر العباسي، أثناء

ملاحقة العباسيين في عصورهم الأولى للعلويين. وقد يمّم هؤلاء المهاجرون وجوههم شطر مصر وبلاد العلويين مع كيليكيا، وسواحل بحر الخزر، وخراسان، وأصبح السهل الممتد ما بين جبال طوروس والبحر المتوسط موطنًا أساسًا للعلويين.

وقد اتخذ الخليفة المأمون بلدة طرسوس مصطافًا له وقد توفي هناك ودفن فيها.

وفي أيام ضعف الدولة العباسية، كانت طرسوس، وسهل أطنة تحت نفوذ «الخصيبي» ثم خليفته «الجلي الكبير». وهذا الوجود العلوي كان قد ساعد سيف الدولة الحمداني على غزو الروم. لكن عند مجيء الصليبيين واستيلائهم على هذه المنطقة، أجبر العلويون على النزوح إلى حلب وأنطاكية.

2 ـ عند مجيء الظاهر بيبرس وغزوه لبلاد أرمينيا وعاصمتها «سيس» استولى على سهول كيليكيا. وقد ساعده العلويون على ذلك. لكن بعد انتصار السلطان سليم الأول العثماني على المماليك وإخضاعه سوريا ومصر لسلطانه، ضايق ولاته العلويين هناك وقتل الكثير منهم لا سيما في أطنة، وطرسوس، ومصيصة، وقضى على دورهم الثاني في كيليكيا، إلا من تكتّم منهم واختفى عن أنظار الدولة العثمانية.

3 ـ في سنة 1760 عاود العلويون هجرتهم إلى كيليكيا، بسبب مقتل أحد الأطباء الإنكليز في جبل النصيرة، وامتناع العلويين عن تسليم القاتل، ما حدا بعامل الدولة العثمانية «سليمان باشا» لمهاجمة جبال العلويين، وإلقاء القبض على أكثر من سبعين شخصًا من زعماء العلويين وقتلهم، وجلهم من الأمراء والمشايخ، كما قضى سليمان باشا أيضًا على العلويين في ضواحي طرابلس، ممّا حدا بما تبقّى منهم بالهجرة إلى كيليكيا أيضًا. وازدادت هذه الهجرة إلى كيليكيا وإلى استانبول أيضًا، بعد غزو الجيوش المصرية لسوريا وتخوم آسيا الصغرى بقيادة إبراهيم باشا المصري ابن محمد علي باشا مؤسس مصر الحديثة.

هذا ويغلب الآن على سكان أطنة، وطرسوس، وبرّها، ومرسين الطابع العلوي. بسبب وفرتهم في هذه المناطق.

وغالبية العلويين الذي يسكنون في أطنة وينسبون إلى أنطاكية، والذين يقطنون في مرسين إلى سواحل اللاذقية. أما الطرسوسيون فهم من الطرفين، ولا يوجد في كيليكيا اسم أي عشيرة، بل كلهم كتلة واحدة[1].

العشائر العلوية وتشكيلاتها كما ذكرها منذر الموصلي:

كان التوزيع العشائري هو السائد على مستوى العلويين، ولكن هذا التوزيع يبقى مسألة شائكة ومعقّدة من ناحية عدد هذه العشائر، وتسمياتها وانشقاقاتها وتفرعاتها وأفخاذها وتاريخها. وإن متانة العلاقات والانتماءات العشائرية، هي التي حفظت للعلويين وحدتهم وانتماءهم على مر العصور، إنما الآن فقد أصبح هذا الانتماء واهيًا، في ظل قيام الدولة الفاعلة ومشاركتهم الفاعلة في بناء الوطن على كل المستويات، ولم يعد للعشائرية دور فاعل في المجتمع، ولقد نشطت العشائرية في غياب الدولة أو الإدارة المركزية. كما أن التقاليد العشائرية لم تلبث أن انتهت كلها بعد الاندماج في الدولة، حيث انتشر العلم، وامتدت طرق المواصلات، وارتبطت القرى والمدن بعضها ببعض وكثُر الاختلاط بين الناس، إمّا عن طريق الزيجات، أو المعاملات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وغدا النسيج الاجتماعي مختلفًا ومتطورًا.

وكما سبق وذكرنا، يمكن اعتبار العشائر الأم في الوسط العلوي أربعًا هي: الحدادين، الخياطين، الكلبية، المتاورة. وعشائر الحدادين، والكلبية، والمتاورة هي عشائر سنجارية من أصول سنجارية. في حين أن عشيرة الخياطين من أصول وفروع مختلفة»[2].

(1) انظر محمد غالب الطويل: تاريخ العلويين، عشائر العلويين، الخياطية، عشيرة الحدادين، العشائر المصرية الهاشمية من ص412 ـ 444.

(2) منذر الموصلي: البحث عن الذات ـ الجذور، العلويون العرب السوريون، الأصول والانتماء. ص105 ـ 106، الطبعة الثانية، مطابع الداية ـ دمشق 2008.
ـ زكي الأرسوزي: المجموعة الكاملة، المجلد الرابع، ص214.
ـ محمد هوّاش: العلويون ودولتهم المستقلّة، الفصل الأول، والفصل الرابع.

عشيرة الحدادين:

1 ـ فخذ بيت الحداد: تنسب إلى الشيخ محمد الحداد ابن أخ الأمير حسن ابن المكزون السنجاري، وتقسم إلى ثمان أفخاذ، منتشرة في معظم أرجاء جبل العلويين. كان هذا الفخذ قديمًا بزعامة آل الحامد في أقضية ومناطق صافيتا، وطرطوس وبانياس. ومنهم يوسف الحامد، وحامد الحامد، وعز الدين يوسف الحامد في طرطوس تزعمهم «آل إسماعيل» ومنهم «أنيس إسماعيل»، والنائب السابق في مجلس النواب السوري «بديع إسماعيل» والعقيد محمد إسماعيل القائد العام لقوات الدرك السورية في الخمسينيات من القرن العشرين. وفي صافيتا الشيخ إسماعيل يونس، ويونس محمد ياسين، والنائب في مجلس النواب السوري سابقًا عبد اللطيف اليونس، وفي بانياس الشيخ محمد حبيب وأسرته.

أ ـ بيت بني علي: ينتسب هذا الفخذ إلى «علي بن أبي شلحة» يوجد بكثافة في منطقة جبلة، إضافة إلى وجوده الضعيف في بعض المناطق. يتزعم هذا الفخذ نصّور حسن في قرية «عين شقاق» وبعده إبراهيم الكنج من آل فاضل، ثم بهجت نصّور النائب في مجلس النواب السوري في الخمسينيات من القرن العشرين. وإبراهيم الكنج الذي تولّى رئاسة المجلس التمثيلي لدولة العلويين في أيام الانتداب الفرنسي، وشقيقه علي الكنج، وعزيز الكنج، والشاعر نديم محمد حسن نصّور المعروف باسم «نديم المحمد».

ب ـ بيت ياشوط، يعود نسب هذا الفخذ إلى مكان سكناه في قرية «بيت ياشوط» أو «ياشوط» بين بانياس وجبلة، برز من هذا الفخذ آل الزهيري، وكان ولاؤهم دائمًا لآل الكنج ونصّور.

جـ ـ المهالبة: يوجدون بكثرة في منطقتي صهيون واللاذقية، ينتسبون إلى قبيلة الأزد العربية القحطانية، ومن أبرز زعمائهم «نظير خير بك».

د ـ البشاولة: يرجع سبب التسمية لمكان سكن هذا الفخذ في قرية «بشيلا» في

قضاء جبلة، كما يقطن البعض منهم في منطقة بانياس. من زعمائهم «جديد المحمود» الذي كان يدين بالولاء لآل الكنج، وآل نصور.

هـ - الركاونة: ينسبون إلى الشيخ محمد الركن. يسكن أغلبهم في قضاء الحفّة، كانوا يدينون بالولاء لعلي نجيب صهر آل الكنج.

و - العتارنة أو العتارية: ينسبون إلى الشيخ «إبراهيم العتار» يتوزعون مناطق جبلة، وبانياس، ومصياف. كان يتزعمهم «حامد سلامة» الذي كان يدين بدوره لإبراهيم الكنج.

ز - الشماسنة أو بيت شمسين: يتوزّعون في منطقة صافيتا، من زعمائهم «محمد أنيس النعمان، وراشد العمر».

عشيرة المتاورة:

تعتبر هذه العشيرة من العشائر السنجارية الكبرى. وترجع تسميتها إلى قرية «متور» في منطقة جبلة، حيث كان يقيم «آل خير بك» زعماؤهم قل انتقالهم إلى «اللقية» في منطقة العمرانية، ويوجد المتاورة بكثرة في أقضية تلكلخ، ومصياف، وضواحي حمص وحماه، إضافة إلى مناطق صافيتا، وطرطوس، وبانياس، وجبلة واللاذقية، وتعتبر بلدة «وادي العيون» من مراكزهم الأساس، وكذلك «النيما». يتزعم هذه العشيرة عزيز الهواش، الذي كان محافظًا لمدينة درعا، وللواء دمشق «ريف دمشق الآن» وإن آل الهواش من آل خير بك أصلاً. ومن أهمّ أفخاذ عشيرة المتاورة:

أ - النميلاتية: ينسب النميلاتية إلى جدتهم «نميلة بنت سلطان» ومن أشهر زعماء هذا الفخذ: الشيخ سليمان الأحمد والد الشاعر «بدوي الجبل» محمد سليمان الأحمد، الشيخ علي محمد كامل، وابنه أحمد علي من «الرويحة» قضاء جبلة، والشيخ معلاّ خضر، والشيخ منصور خضر وأولاده في «كفر عقيد» في منطقة مصياف، والشيخ سليمان علي معروف «بعمره»

في منطقة صافيتا، والشيخ كامل الصالح وأولاده في منطقة صافيتا، والشيخ يونس معلا في منطقة طرطوس، والشيخ علي بلال في «البرغلية» في منطقة طرطوس.

ب - الدراوسة: يوجدون بكثرة في منطقة الحفّة. من أبرز زعمائهم علي بدور، الذي اشتهر بمعاداته للشيخ صالح العلي. وقد انضم فيما بعد إلى سليمان المرشد من عشيرة الغسانية.

ج - البشارغة: هذا الفخذ كان بزعامة الشيخ صالح العلي، زعيم ثورة جبل العلويين ضد الفرنسيين، مقامه في «مزرعة الرستي» المحاذية لمقام الشيخ بدر في منطقة الشيخ بدر.

د - العراجنة والمحارزة: هذان الفخذان أقرب إلى الخياطين منهما إلى المتاورة، لأنهما ليسا من العشائر السنجارية، إنما هم متحالفون مع المتاورة، أكثر وجودهم في الحفّة وجبلة وطرطوس وصافيتا، ومصياف وصهيون، يدينون بزعامتهم لآل الهواش، لا سيما عزيز الهواش منهم.

عشيرة الكلبية:

تعتبر هذه العشيرة سنجارية من حيثُ التحدّر التاريخي. ويقال لها «أمية» أي أمومة لبقية العشائر. سكنوا في قرية «عين كلاب» في ضواحي جبلة، حيث نسبوا إليها. وهناك من يُرجع نسبهم إلى قبيلة كلب العربية إنما يبقى هذا المصدر ضعيفًا وغير مؤكد بالوثائق العلمية. هم منتشرون في جميع أنحاء جبل العلويين تقريبًا. ويسبب هذا الانتشار لم تبرز في هذه العشيرة زعامة مركزية، أو بيت متزعم كما هو الحال في بقية العشائر العلوية ومن أشهر أفخاذ هذه العشيرة:

أ - بيت علي: يتزعمه آل أسبر «عثمان حسن أسبر»

ب - بيت جركيس: بزعامة آل إسماعيل «علي أسعد إسماعيل».

ج - بيت العائلة: بزعامة آل الآسد «علي سليمان الأسد» والد الرئيس الراحل حافظ الأسد.

د - الرشاونة: نسبة إلى قرية «رشا» أو «رشة» في منطقة مصياف. كانت زعامتهم معقودة لآل جنيد في منطقة مصياف. «محمد جنيد» زعيم الحلقية والجرود وكان مقرّه الدائم في «تل سلحب». ومن زعماء الرشاونة أيضًا «آل سليم البوعلي» في تل سلحب أيضًا، و«بيت الشلة» وهم السّلاهمة في «عين الكروم، وآل عباس وهم مشايخ بوقبيس. في «الطليعي»..

هـ - القراحلة: نسبة إلى «قرن حلة» ينتشرون بكثافة في مناطق جبلة وبانياس ومصياف والحفّة، كانت زعامتهم معقودة لآل خضور «جانم خضور» وآل «جحجاح». علي جحجاح.

و - الرسالنة: ينسبون إلى «رسلان بن علان الزيادية» وهو الجد الأول لهم.

يوجدون في منطقتي صافيتا وطرطوس، وكانت زعامتهم معقودة لـ «أمين الرسلان» ولابنه «محمد أمين الرسلان» ومن وجوه الرسالنة أيضًا «علي الملحم، وعبد الحميد الملحم».

ز - النواصرة: يتوزّعون بكثرة في منطقتي صافيتا وطرطوس، إضافة إلى منطقتي الحفّة وبانياس: يتزعمهم في منطقة صافيتا «طاهر الموعي» وفي طرطوس «عزيز الموعي» وفي جبلة آل مهنا، وغازي إسماعيل، وتامر سويدان، في حين يتزعمهم آل رسلان في طرطوس وصافيتا.

ح - بيت الشلف: أو بيت محمد: وهم عبارة عن ثلاث مجموعات قليلة منتشرة في منطقة جبلة كان يتزعمهم:

- بيت علي: سليمان قميرة.
- بيت أحمد: أحمد رشيد شمسين.
- بيت محمد: أبو علي كنجو.

عشيرة الخياطين أو الخياطية:

الخياطية من أصول غير سنجارية، هاجرت إلى جبل العلويين قبل

السنجاريين. دانت هذه العشيرة في الماضي لآل العباس بدءًا بجابر العباس وأولاده وتعتبر هذه العشيرة أكثر العشائر العلوية ترابطًا وتنظيمًا. ويزعم الخياطون أن أصولهم تعود إلى قبيلتي «الأوس والخزرج» والقحطانيتين العربيتين. وهذه العشيرة تعود بتسميتها إلى الشيخ علي الخياط، وهو ابن عم الأمير حسن المكزون السنجاري، ومن أشهر أفخاذها:

أ ـ بيت الخياط: ويوجدون بكثافة في مناطق صافيتا، وتلكلخ، وبانياس إضافة إلى طرطوس، ومن أشهر زعمائها إبراهيم المصطفى، أحمد المصطفى في منطقة صافيتا، محمد اليوسف، والشيخ عبد الحميد معلّا، أما في منطقة طرطوس، فيتزعمها محمد محيي الدين، كامل محيي الدين، علي مرهج وأولاده، عثمان زيدان، الشيخ حسين ميهوب حرفوش، الشيخ محمد ياسين، شيوخ آل الدالي. وفي منطقة جبلة الشيخ صلاح ناصر الحكيم، والشيخ علي محمود سليمان والشيخ عبد الخيّر.

ب ـ الفقاورة أو الفقراويون: نسبة إلى قرية «فقرو» في قضاء مصياف، يتمركزون في أقضية: بانياس، وطرطوس وجبلة، من أشهر زعمائهم جابر العباس، ثم ابنه شوكت العباس.

ج ـ الصرامطة: في جبل صرمط ويدينون بالولاء لجابر العباس.

د ـ العمامرة «الحيدرية الغسانية»: هم فخذ من الخياطين، انفصلوا عنهم بتأثير من سليمان المرشد وأسّسوا معهم العشيرة «الحيدرية الغسانية» إضافة إلى الدراوسة الذين هم من عشيرة المتاورة وكذلك المهالبة من الحدادين[1].

---

(1) منذر الموصلي: البحث عن الذات ـ الجذور، العلويون العرب السوريون، الأصول والانتماء ص107 ـ 120 ـ الطبعة الثانية ـ مطابع الداية، دمشق 2008.
ـ زكي الأرسوزي: المجموعة الكاملة ـ المجلد الرابع، ص214.
ـ محمد هوّاش: العلويون ودولتهم المستقلّة، الفصل الأول، والفصل الرابع.



الفصل الثالث عشر

الواقع العشائري عند العلويين

الواقع العشائري:

تتوزّع الطائفة العلوية أساسًا اليوم، بين ثلاثة بلدان هي: سورية، وتركيا، ولبنان، ولكن الأغلبية الساحقة من هذه الجماعة، الّتي أبقت على وجودها وتكيّفها سليمًا لم يمس، تقيم في سورية، في منطقة مترابطة تنقطع من خلال الطوائف المسيحية، والإسماعيلية، والسنية، التي تقطن هنا وهناك، تقع ما بين البحر المتوسّط ونهر العاصي. أي أنها تشمل قبل كل شيء السهل الساحلي، والمنطقة المسمّاة بـ«جبال العلويين» أو «جبل النصيرية» أو «الأنصارية». يسود العنصر النصيري ـ العلوي هناك في السكان الفلاحين القرويين، في حين يبقى قسم كبير منهم في منطقة المدن المحيطة بالجبل: اللاذقية، وجبلة، وبانياس، وطرطوس، وصافيتا، ، وتلكلخ، وجسر الشغور. وإضافة إلى منطقة الجبل، التي كانت في الماضي شبه منعزلة، ومنغلقة على ذاتها، هناك أيضًا العديد من المجموعات السكنية المتناثرة الصغيرة جدًا، شرقي نهر العاصي، في الأرياف المجاورة للمدن، مثل حلب وأدلب في الشمال، مرورًا بمعرّة النعمان وحماة، حتى حمص في الجنوب. وكذلك مجموعات في المدن مثل حماة، وحتى في دمشق عينها.

وتوجد أقليات نصيرية ـ علوية أيضًا في الدول المجاورة لسوريا. إذ يبدو أنه ما زالت فرقة نصيرية ـ علوية قديمة جدًا في العراق في «عانة» فقط الواقعة على

الفرات الأوسط، وربما هي ما تبقّى من الطائفة العراقية الأولى. ويوجد في شمال لبنان في منطقة عكار أقلية علوية، وكذلك الأمر في طرابلس حيث توجد جالية علوية أيضًا، وهاتان المنطقتان تعدان جغرافيًا في عداد قلب المنطقة السورية الخاصة بالطائفة النصيرية ـ العلوية. وفي قريتين تقعان إلى الشمال من نابلس على الضفة الغربية لنهر الأردن.

ومن الوجهة العرقية، فإن جميع العلويين هم من العرب بالعرف التقليدي، والمحدد نفسه، الذي لا يتمسّك إلاّ بالنسب القبلي، على الرغم من وجود بعض الشكوك في إنه يكون كلّه من أصل عربي. فعلى الرغم من تعريبهم من حيث اللغة، هم غير متجانسين عرقيًا، إذ تدل الأسماء الآرامية للمناطق مثل صافيتا، وطرطوس وجبلة، وغيرها... على عمران قديم ما قبل الإسلام. إن تراث الشعوب القديمة ما زال إلى اليوم حيًّا في تبجيل الأشجار المقدّسة، والينابيع والأحجار، أو البعليم المحليين، مثل الخضر والنبي يونس، والنبي عيسى.

إن النظام العشائري أقل استقرارًا في السهل الساحلي، ممّا هو عليه في الجبل. إذ أن مجموعة كبيرة تقطن في نواحي اللاذقية، تتبع فرقة «الحيدرية» الفرعية، لا تعرف مثل علويي الاسكندرون، كذلك تشكيلاً عشائريًا على الإطلاق فهي تمثّل على الأرجح الوضع القديم السابق للنظام العشائري. ويبيّن حال «المحارزة»، الذين كانوا لفترة طويلة على خلاف مع الإسماعيليين، حول القلاع: «القدموس، والعليقة، والمنيقة» الواقعة في وسط الجبل، أن المجموعات غير المتجانسة، قد لاقت قبولاً في «الجنيالوجيا» من وقت لآخر. إذ تقول الرواية النصيرية ـ العلوية بأصلها الهاشمي، إلا أنها تقرّ ببساطة، بأن قسمًا منهم تألّف من شركس، وأتراك، وبقايا فرنجة.

كان رؤساء العشائر العلويين منصرفين، منذ وجودهم، إلى تنافس عقيم، بقصد تكوين كتل عارضة، يتجاوزون بها الحدود بين العشائر، وحتى الحدود بين الطوائف. وهكذا كانوا يتحالفون عند الحاجة مع السنة ليقاتلوا أبناء طائفتهم كذلك

الأمر على الصعيد الديني الطقسي ـ الاجتهادي، كانوا مقسّمين إلى شيع أربع، هي أقرب في نزاعاتهم إلى السياسة منها إلى الدين. وهو الركان الذين يشكل عقبة في وجه جمع العلويين تحت سلطة دينية مشيخية، تضم الطائفة في إطار واحد، وتبرز معالم بنيتها. فكل انبثاق زعامة سياسية، أو دينية علويّة موحّدة، كان يعقبها من جهة أخرى تفتّت الولاءات بقدر ما يعنيها خضوع علويي السهول للأعيان ورجال الإقطاع من غير العلويين. وقد حرّر الإصلاح الزراعي، ونزع الملكيات الكبيرة من أيدي الملّاكين الكبار، اللذان بدئ بهما سنة 1958، واستمرار تطبيقهما فيما بعد، لا سيما في ظل حكم «حزب البعث العربي الاشتراكي» الفلاحين من ذلك القهر الذي كانوا يعانونه من كبار رجال الإقطاع وأزلامهم، بتزويد من لم يملك منهم قطعة أرض، وبطرد عدد كبير من كبار الملاكين من أراضيهم وأملاكهم، ولا سيما حول حمص، وحماة واللاذقية. وبالمقابل حافظت النخبة العلوية التقليدية، التي كانت أملاكها واقعة حول اللاذقية خصوصًا، على جانب قليل من الأهمية، وبالتالي لم يطلها الإصلاح الزراعي كثيرًا، وأحكمت قبضتها على الفلاحين العلويين، ولكنها تعرّضت فيما بعد، على الصعيد المحلي والوطني، لمنافسة نخبة جديدة من النمط العصري من العلويين أنفسهم، كانت قد تكوّنت انطلاقًا من خمسينيات القرن العشرين من المثقفين، والموظفين، والضباط العسكريين، وأساتذة الجامعات[1].

(1) هاينس هالم: كتاب الأظّلة، «أحاديث الغلاة عن المفضّل وأصل النصيرية»، دورية الإسلام عدد 55 ص219 ـ 266 سنة 1978، عدد 158 ص15 ـ 86 سنة 1981.

- C.Chen. note sur les origines de la communauté syrienne des nusairis. in REL 38, p243 - 249, 1970.

- R. Dussaut. Histoire et religion des nosairit p.128, 135, 151.

ـ ب هرتمان: أبحاث في الجغرافيا الاجتماعية للأقليات المسيحية في الشرق الأوسط، ص128 وما بعد، فيسبادن 1980.

ـ لورانت شابري ـ آني شابري: سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، ص206 ـ 207.

ـ لويس ماسينيون: (النصيريون) موسوعة الإسلام، الطبعة الأولى ص921.

ـ محمد أمين غالب الطويل: تاريخ العلويين، الطبعة الثالثة، ص330 و412 ـ 415.

ـ هاينس هالم: الغنوصية في الإسلام، الفصل العاشر، ص199 وما بعد.

لكن الآن، وبعد انتشار التعليم ومجانيته في سورية، وامتداد طرق المواصلات إلى كل قرى، وبلدات جبل العلويين، بحيث زاد ارتباط المدن والقرى بعضها ببعض، وكثر الاختلاط بين ابناء الريف وابناء المدينة، فقد بدأ الجيل الجديد بالاندماج في الحياة المدنية، في المدارس، والجامعات، والمعاهد العسكرية، والقوى المسلّحة، والزيجات المختلطة، ممّا أضعف الدور الفاعل لرؤساء العشائر، ومهدّ الطريق لزوال الروح العشائرية، بعد أن كانت متفشّية في جميع المناطق، بسبب الجهل وسيطرة الإقطاع، والمفهوم الديني الخاطئ، ونظام الأبوة الشامل، وغياب الدولة والإدارة المركزية.

فهذه القبائل والعشائر التي انبثقت عنها أفخاذ وإقطاعيات، ومشيخات، تكاد تبقى الآن للذكريات والتاريخ فقط.

وفي العودة إلى العادات والتقاليد العشائرية، يتبين لنا أن هذه العادات والتقاليد بقيت كما هي، وكما اصطحبوها معهم من مراكز انطلاقهم الأولى ولم تختلف كثيرًا عمّا درجوا عليه منذ زمن أجدادهم في شبه الجزيرة العربية والبوادي السورية والعراقية، من ضيافة وحفاظ على الشرف، وأخذ بالثأر ونظام الأبوة البطريركي الشامل.

فهذه التقاليد والعادات، كان الكل يخشى الخروج عليها، من خلال الأطر المعروفة، والمتمثّلة في القبائل، والعشائر، والأفخاذ، والزعامات، والرؤساء والأعيان من المقدمين والأغاوات، والبكوات، والمشايخ، ورجال الدين.

كل الأنشطة تزوال في إطار العشيرة، فالتعاون حاد بين كل أفرادها، سواء في الدفاع عن المصالح الخاصة أو العامة، أو مجابهة التزام جماعي، كجباية الضرائب أو دفع الديّة. وقد وصف محمد هواش، وهو ابن زعيم عشيرة المتاورة «عزيز الهواش» هذا الواقع على الشكل التالي:

«يعتبر الزعيم أو رئيس العشيرة بمثابة الأب لها، ومن هذا المنطلق، فإن عليه السهر على أمن أفرادها والحكم في خلافاتها الداخلية، أو تلك التي تنشب بين

أفرادها والغرباء عنها. ومن مهامه توزيع الإرث، وعقاب الخارجين عن قوانينها، وإقامة العدل، وإصدار الأحكام، والسهر على تنفيذها. كما تطلب موافقة الزعيم قبل عقد الزيجات، خاصة، إذا كان أحد طرفيها من خارج القبيلة. فهو يتصرّف كرب أسرة، ما دام من سلالة الجد المشترك، الذي تنتسب إليه القبيلة بأكملها. وما هي سوى أسرة كبر عدد أفرادها مع مرور الزمن، وانقسموا إلى أفخاذ متعدّدة، أو حتى قبائل. وبيت الزعيم أو «منزوله»[1] مفتوح لأفراد عشيرته، ولكل من يقصده. فهناك يُجلس الزعيم زوّاره، ويستمع إلى شكاواهم، فيصدر أحكامه. والمنزول بالإضافة إلى كونه مكان اجتماع، فهو الملاذ والملجأ ليلَ نهارَ. من قصده وجد فيه المأكل والمبيت، ما طاب له البقاء فيه. ويستقبل الزعيم في داره المهنئين، في الأعياد والمناسبات، ويتلقى منهم التهاني والهدايا والتقدمات، ويحتفل معهم بحلقات الدبكة والولائم الاجتماعية. ومن اختصاصات الزعيم أيضًا جباية الضريبة السنوية المسمّاة «الفريضة» التي تفرض على كل ذكر من العشيرة. وكذلك يتقاضى الثلث من مختلف الهدايا العينية[2].

وزعيم العشيرة لا يتفرّد بالسلطة والمهابة لوحده، وهناك من يمكن اعتبارهم «أعوانًا» له. وهم يلونه في الترتيب المدني للعشيرة. ويعتبرون من وجوه العشيرة. ومنهم من يحمل لقب الآغا، والمقدّم، ويقتصر نفوذهم أحيانًا على قرية صغيرة أو يمتد إلى مجموعة قرى، وحتى إلى ناحية أو قضاء بأكلمه. وهناك بعض العشائر من أدخل في عشيرته «رتبة عقيد، وقناطر» ولا سيما في عشيرة المتاورة، وهي رتب عسكرية تعود لأيام «مشير الجبل» «إسماعيل العثمان خير بك» الذي شكّل جيشًا لنفسه، قوامه حوالى أكثر من عشرين ألف مقاتل، في منتصف القرن التاسع عشر، وكان مقرّ حكومته في بلدة «الدريكيش».

(1) يسمى المنزول أيضًا «مضافة» «ونُزل»، المؤلّف.

(2) الثلث: من العادات العشائرية أن توزّع «ديّة القتيل» بين أطراف ثلاث: رئيس العشيرة، العشيرة، وأهل المغدور. وبالمقابل كانت العشيرة بأكملها تشترك في دفع ديّة قتيل من عشيرة أخرى قتله أحد أفرادها.

أما رجال الدين أو المشايخ، فهم يشكلون زعامات دينية واجتماعية ويحظون باحترام كبير من جميع أطياف المجتمع العلوي. والميزات التي يتمتعون بها كثيرة، منها: أنهم يتقاضون الزكاة أو الخُمس من مداخيل المؤمنين، ويختلف حجم هذه الزكاة بين فئة وأخرى، وعائلة وعائلة، طبقًا لليُسْر المادي لدافعها من جهة ولمكانة الشيخ من جهة أخرى. ويعتبرها الكثير من عامة الشعب «ضريبة إلزامية» وتصاعدية. لأن هؤلاء الناس ملزمون بدفع ما يترتّب عليهم من ضرائب وأتاوات للحكومة، ومكلّفون بأداء واجبهم إلى رجال الدين الكثيرين. كما أنهم مكلفون بإعداد وسائل الرفاه والسعادة لأمراء ومقدمي عشيرتهم، ومكلفون أيضًا بإعطاء كل من جاء إلى حيّهم من المشايخ الغرباء، وأداء ديّة من يقتله أحد أفراد عشيرتهم، إضافة إلى التقديمات واحتياجات موظفي الحكومة، حتى إنه فيما مضى، كان الفرد العلوي، لا يعلم واجباته وحقوقه، إلا بما اعترف له به المشائخ والمقدمون.

والمشيخة وراثية. ربما أنه لم تكن توجد معاهد، أو حوزات تدريس دينية، يشرف عليها اناس مثقفون ومتعلمون، فإن مهمة بعض هؤلاء المشايخ، أو أكثرهم، اقتصرت على تحصيل الزكاة، وتوسيع دائرة سلطانهم، بالتكاثر والتناسل. وقد ترك المشايخ انطباعًا في نفوس العلويين، يتمثّل في وجهين.

1 ـ الوجه الإيجابي: هو قيامهم بتحفيظ القرآن، وتدريسهم مبادئ اللغة العربية لبعض الناشئة، ممّا أدى إلى تقليص عدد الأميين بين أفراد مجتمعهم، لا سيما، وأن البعض من هؤلاء المشايخ هم في مصاف كبار العلماء والباحثين.

2 ـ الوجه السلبي: وهو رغبة عدد من المشايخ في توسيع دائرة نفوذهم عن طريق إبداء اجتهادات مختلفة ومتضاربة، والذي عكس المزيد من الانقسامات والتناحر بين المريدين والأتباع، وفتح الباب للبدع والشطط.

وتتميّز الحياة العشائرية العلوية بالكرم والضيافة، والحفاظ على الشرف وحرية الجار، والأخذ بالثأر، بدءًا من عامة الشعب إلى الوجهاء والزعماء. وهذه

التقاليد راسخة في عقول الناس ووجدانهم بالوراثة. فهي مبادئ وأصول ذات قدسية خاصة. فالضيف عندهم يحظى بمكانة مميّزة، فقيرًا كان أم غنيًا، ضعيفًا أو قويًا. فهو يستحق كل تكريم، حتى لو كان من خصومهم. كما أن الضيف يتقدم على رب البيت، فيحظى بمكان الصدارة على مائدة الطعام، وبأفضل المأكولات وأطيبها ويحظى باحترام أهل البيت جميعهم، حتى لو كان المضيف من أفقر الناس، ويعاني شظف العيش. فالترحيب بالضيف وإكرامه واجب مقدّس. والمثل عندهم يقول: «والضيف مكروم». وقد أبدى البعض من الرحالة، والمستشرقين دهشة بالغة لرؤية التفاوت الواضح بين حالة الفقر السائد والكرم الذي يعامل به الضيوف[1].

إن غياب المشروع السياسي عند العلويين ـ النصيريين، أفضى إلى تأصيل العشائرية بينهم. وقد ساعد على ذلك ما حلّ بهم من محن على يد العباسيين والسلاجقة، ولم يتنفسوا الصُّعداء إلا في ظل الإمارة الحمدانية في حلب التي كان امراؤها من «الشيعة الاثني عشرية»، لذلك لم يتقاعس العلويون ـ النصيريون عن مناصرتهم ضد البيزنطيين.

ولم يسلموا أيضًا من أخطاء الصليبيين، فقد بطشوا بهم، كما تعرض لهم بالاضطهاد الأكراد والإسماعيليون. وبقيام دولة المماليك تحالف النصيريون ـ العلويون معهم لمواجهة أخطار الصليبيين والمغول. وقد كافأهم السلطان

(1) محمد هواش عن العلويين وتاريخهم ودولتهم المستقلّة: ص67 وما بعد..
ـ لورانت شابري ـ آني شبري سياسة وأقليات في الشرق الأدنى الفصل الخامس ص203 وما بعد.
- Jacques Weulersse: Paysans de syrie et du proche - orient et les pays des... Alaouites gallimard Paris 1940.
ـ محمد أمين غالب الطويل: تاريخ العلويين، الطبعة الثالثة، ص525 وما بعد.
ـ منير الشريف: المسلمون العلويون، من هم وأين هم؟
ـ الجنرال كولليه: رئيس الاستخبارات العامة في فرنسا، مستند رقم 10.
ـ منذر الموصلي: البحث عن الذات ـ الجذور، الفصل السابع، العشائر العلوية وتشكيلاتها، ص103 وما بعد.
ـ د. محمد إسماعيل: فرق الشيعة، ص150 ـ 151.
ـ زكي الأرسوزي: المجلد الرابع من المجموعة الكاملة، ص214، وما بعد.

المملوكي «برسباي» على ذلك يمنحهم استقلالاً ذاتيًا، لكنهم لم ينعموا به طويلاً. فقد دهمهم الخطر العثماني بعد قضائه على الدولة الصفوية في إيران والعراق، وأمعن السلطان سليم العثماني في رؤسائهم قتلاً وتشريدًا، ونهب وسلب ممتلكاتهم وهدم بيوتهم وقراهم. وأقطعَ بلادهم لولاة الدولة العثمانية. وفي أيام محمد علي باشا، جند هذا الأخير بزعامة ابنه إبراهيم «العلويين - النصيريين» في جيشه ضد الدولة العثمانية. لكن بعد انسحاب جيوش إبراهيم باشا من الشام عوملوا بقسوة فائقة من قبل العثمانيين. وظل الحال هكذا حتى قيام الحرب العالمية الأولى وانتصار الحلفاء.

وثيقة إنهاء النزاعات العشائرية بين العلويين 1854

«الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا «محمد» وآله وصحبه، ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا في الإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غِلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف أمين».

«الباعث لتحريره، هو أنه يوم تاريخه قد حضرنا، نحن الفقراء لله تعالى المرقومة اسماؤهم أدناه، واجتمعنا مع بعضنا، وحصلت المكالمة بيننا، حيث أننا جميعًا عبيد الله تعالى. وكل منا مقصده رضى ربّه، ونوال رحمته ونعمته.. وقد اعتمدنا على خيرة الله تعالى، وصرنا عشيرة واحدة وصار الصالح والدم والرأي والغيرة واحدة على إقامة حدود الله تعالى، وإذا أحد ادّعى بدعوى من جميع الدعاوي ترافعان مع بعضهما بالشرع الشريف. وكما يثبت وبحكم الشرع يجري العمل.. ومن اتبع رأينا من عامة الشعب له ما لنا وعليه ما علينا. وعلى هذا الوجه المشروع حصل الرضى والاتفاق منا جميعًا برضانا واختيارنا. وتحرر هذا السند لوقت الحاجة سنة ألف ومائتين وواحد وسبعين 1271 هجرية، وفي العاشر من شهر صفر يوم الخميس. صح صح صح القابلون بما فيه:

سليمان عبّا - كاف الحبش - ديب أحمد - «البيره» - حبيب عبسى - متور

إبراهيم سعيد «الرويمة» ـ إبراهيم مرهج ـ «بيت ناعسة» ـ حسين أحمد حسين ـ «جورة الجواميس» ـ إبراهيم عبّاس سلمان ـ «بيصين» ـ صالح عمران الزاوي ـ «ضهر بشير» ـ عبّاس جابر «الطليعي» ـ محمد يوسف ـ «رأس الخشونة». الحاج معلى ـ «بيت الحاج» ـ إسماعيل محمد ـ «أوبين» ـ علي حمدان الزاوي ـ «ضهر بشير» ـ صالح علي ـ «الحداديات» ـ حسين يونس ـ «المسقس» سلمان محمد ـ «فتاح أبدلي» ـ علي محمد ـ «بشبطة» ياسين يونس ياسين ـ «بيت الشيخ يونس»[1].

(1) انظر الدكتور جورج جبّور: تاريخ صافيتا في القرن التاسع عشر، ص 36 ـ 37. دار الحوار للنشر والتوزيع ـ اللاذقية ـ سورية. 1993، نقلاً عن مذكرات، د. عبد اللطيف اليونس ص546. مطابع دار العلم 1992.

ـ يقول الدكتور جورج جبور: . . . وقد عقد الاجتماع في قرية «بيت الشيخ يونس بمنزل المغفور له الشيخ ياسين يونس ياسين، وكان هو آخر الموقّعين ـ إذ جرت العادة، في ذلك الحين، أن من يكون الاجتماع في بيته هو آخر من يضع امضاءه. . . وزودنا بهذه الوثيقة المشرفة من تاريخنا الحديث فضيلة «الشيخ علي خليل وقاف» إمام مسجد صافيتا، جزاه الله خيرًا. . . وشكرًا له. ويقول إنه نقلها من خط «الشيخ إبراهيم محمد» من قرية « حمّين» الذي نقلها عن «شيخ» من قرية بيت الشيخ يونس لم يذكر اسمه. . . . وإنما يشير إلى أنه نقلها عن النسخة الأصلية حرفيًا، وهذه هي لم ننقص منها شيئًا ولم نزد عليها شيئًا ـ إلا بعض النقط والفواصل في آخر الجمل. . . وهو ما لم يكن معروفًا بذلك الحين.



الفصل الرابع عشر
سلمان أو سليمان المرشد والمرشدية

العشيرة: الحيدرية ـ الغسانية

مؤسس عشيرة الحيدرية ـ الغسانية، وزعيمها سليمان المرشد، وهي تتألف: من العمامرة الذين هم من عشيرة الخياطين، والدراوسة من عشائر الكلبية، والمهالبة من عشيرة الحدادين، يضاف إليهم فخذ الحيدرية.

وقد وحّد سلمان المرشد هذه الأفخاذ في عشيرة واحدة، تحت اسم «بني غسان» إنما تعرف أساسًا بالعشيرة «الحيدرية ـ الغسانية». وكان لهذه العشيرة شيوخ من آل «البنّا». ولم يكن لها علاقة دينية بالعشائر المجاورة وغيرها. وقد أطلقت عليها بقية العشائر العلوية اسم «الغيبية»، أي يؤمنون بالله أنه غيب، ولا يمثّلونه في شيء في الكون. وفي اعتقادهم أن الغيبية كتابها في الدين «القرآن» وتتمذهب بعلي بن أبي طالب، أي تتفهّم الإسلام كما فهمه الإمام علي، وتسير على خطاه، فهي لها مذهب لنفسها، أي ليست سنّة أو شيعة، أو علوية، أو درزية، أو إسماعيلية أو غيرها، ولها شيوخها وأعيانها. في البداية كانت تسكن في أعالي الجبال المطلّة على الساحل السوري، ولكن الفقر والحاجة دفعا بالبعض من أفرادها إلى الهجرة إلى مناطق حمص، وتلكلخ، ودمشق والقنيطرة.

ويزعم المرشديون أنه لم تكن في هذه العشيرة زعامة، بل كل قرية لها وجوه وزعامات على عدد عوائلها. مع العلم أن سليمان المرشد كان الزعيم الأوحد لهذه

العشيرة. وقد وصل التبجيل به إلى حد العبادة والتأليه. كما أنه ليس لهذه العشيرة اتصال ديني بغيرها. ويزعمون أن عقيدتهم ما زالت على نقائها كما أنزلت في الإسلام. وأن اتباعها بزعامة سليمان المرشد الذي اشتهر في محيطه بأنه من الصالحين. ونسبت إليه المعجزات والخوارق والغيبيات. وادعى المرشديون أنهم يحاربون البدع، وبعض الممارسات السائدة تتنافى مع معتقدهم[1].

وسلمان المرشد هو من عشيرة العمامرة من عشيرة الخياطين ولد في قرية «جوبة برغال» التي بقيت مقرًا له ولأتباعه حتى تاريخ إعدامه. ويزعم إنه في السادسة عشرة من عمره بدأ يتكلم بحقائق لا يعلمها حتى مشايخ القوم أنفسهم، وكان يبشرهم بقرب وعد الإله القديم عن قيام القائم الموعود، وأن الله سيملأ الأرض قسطًا وعدلاً، كما مُلئت جورًا وظلمًا، وأن الله يريد بالناس خيرًا وما أراد بهم شرًا[2].

تأسّست الحركة المرشدية في 12 تموز سنة 1923، وقد طالب مؤسسها سليمان المرشد بالمساواة في كل الأمور، وتحرير الفلاحين الذين كان يمتلك الإقطاع أرضهم وأمرهم ومصيرهم، كما يمتلك العبيد سابقًا، وتغيير النظرة إلى الطائفية والطبقية، بحيث يصبح جميع أبناء البلاد متساوين في الحقوق والواجبات.

لقيت دعوة سلمان المرشد صدى واسعًا بين أبناء الطبقة الفقيرة والفلاحين الكادحين، واعتنقها الآلاف منهم، وأصبحت «جوبة برغال» محجة لهم، حيث كانت تعقد فيها الاجتماعات، لشحذ همم الفلاحين على حمل السلاح والامتناع عن دفع الضرائب، الذي استجابت له بعض القرى.

وعندما علا شأن سلمان المرشد، وامتد نفوذه إلى الكثير من القرى العلوية وذاع صيته، حاولت السلطات الفرنسية كبح جماحة، فاعتقلته ونفته إلى منطقة الرقّة

---

(1) منذر الموصلّي: البحث عن الذات والجذور، ص38.
ـ نور المضيء مرشد: لمحات عن المرشدية، ص29 ـ 31.

(2) نور المضيء مرشد: لمحات حول المرشدية، ص33.

في شمال سورية لمدة سنتين، ثم أطلقت سراحه، فدخل المعترك السياسي السوري، وسكن في مدينة اللاذقية، حيث اتخذها مقرًا سياسيًا لأعماله. وفي 1936، و1943، انتخب نائبًا عن محافظة اللاذقية والجبل، ووقف مع انضمام دولة العلويين إلى الدولة السورية، ووقّع مع معظم نواب قائمة محافظة اللاذقية وثيقة تنصّ على التضامن في تأييد الوحدة السورية، والاستقلال التام للبلاد السورية، والتضامن مع كل حكومة سورية تحترم الحقوق الإقليمية والتقاليد العشائرية، وتأييد الوحدة السورية اللامركزية، والمعاهدة والاستقلال التام الناجز للبلاد السورية دون أي سيطرة أجنبية على الاطلاق[1].

حاول سلمان المرشد وضع عقيدة جديدة لعشيرته، زاعمًا أن الشوائب دخلت إليها من الجوار، والتي ادّعى أنها ليست من المذهب الإسلامي الصحيح، وقد عمل على ذلك تدرّجًا، حتى لا تقوم قائمة المشايخ من اتباعه عليه، لأنه كان من الصعب عليهم أن يسلّموا بتغيير ما ورثوه، ، وقد أصبح عندهم بمثابة العرف، وقد اتخذ بشأن ذلك المقررات التالية:

1 - إبطال الاعتقاد بالتراثي، وهو معتقد يقول أن محمدًا وعليًا وابناءه وأنصار الدعوة، كسلمان الفارسي وأيتامه، وكل نقباء الدعوة ونسائهم أيضًا، كل هؤلاء لم يكونوا من لحم ودم، إنما أنوار تتراءى على الأرض، وأنهم في الحقيقة لا يأكلون ولا يشربون المياه، ولا يتزاوجون، وهكذا فهموا التقديس.

قال سلمان المرشد: إن كل هؤلاء ما كانوا إلا بشرًا، يأكلون ويشربون ويعانون. يفهم من هذا أن لا قيمة للناس بلا معاناة. وكيف يكونون رجال

(1) جاء في البيان: نحن متضامنون مع كل حكومة سورية تحترمنا وتحترم حقوقنا الإقليمية وتقاليدنا العشائرية، وتحترم الوحدة والمعاهدة والاستقلال الناجز.
الموقعون: سلمان المرشد، شوكت العبّاس، جبره الحلو، عمر البيطار، إلياس الجرجس، محمد جنيد، أمين رسلان، يوسف الحامد، علي ناصر شهاب.

الله وخدم دعوته، دون أن يقدموا لها أية تضحية!! وجاء في القرآن في سورة الأنعام في الآيتين (8 و9): ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝٨ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ أي لو أنزل الله على المتكبرين على الإيمان ملاكًا كما طلبوا من الرسول، إذًا لانتهى أمر اختيار البقاء والفناء حسب السيرة الصالحة أو الطالحة، ولا يصبر الله عليهم بعدها، كما حدث لثمود وعاد وإرم، ذات العماد، عندما واجهتهم ملائكة الله بالعذاب. ولو جعل الله رسولاً ملاكًا لجعله بشرًا مثلهم، ثم لاحتاروا في الأمر، كما كانوا يحتارون. إذًا عندما يرسل الله رسولاً يجعله بشرًا حتى روح الله عندما أرسلها إلى مريم، تمثّل لها بشرًا سويًا.

وهكذا الرسول في كل دعوة، وكل من أقامه الله إمامًا للناس جسّده من لحم ودم. يأكل ويشرب ويتزوج ويموت. إذ كيف يكون قدوة للناس، وهو يتراءى لهم ترائيًا، ولا يحيا حياتهم، ولا يعاني معاناتهم، ولا يذوق ما يذوقون من العذاب والرغد والقهر والموت. فعلينا أن نذكر قول القرآن المبين: «إن الله يبعث لكل أمة رسولاً منهم»، وقوله في سورة البقرة الآية: 124: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

2 ـ أبطل الذبائح عند المقامات، وقال عنها: إنها عادة صنمية.

3 ـ محاصفة الدين عن الأعياد التي كانت تعتبر دينية، والتي كان يقيمها بعضهم مثل: «القوزلي، والبربارة، والصليب، والنيروز وغيرها...

4 ـ ولم يقبل بوراثة المشيخة بدون فقه، بل جعل على كل شيخ أن يخضع لامتحان يثبت به أهليته للمشيخة، وأقام للامتحان لجنة فاحصة من كبار علمائهم يؤدون الامتحان أمامها[1] من مواد الامتحان.

(1) كان سلمان المرشد أميًا لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

أ ـ الصلاة وأوقاتها وكيفية إقامتها.

ب ـ معرفة الخمسة حدود.

ج ـ معرفة الأعياد ومناسباتها وإقامتها.

د ـ أن يحسن الشيخ تعليم الأولاد كيفية إقامة الصلاة، والصلاة على الأموات، وعقد الزواج، وأن يكون لديه بعض الإلمام بالفروق بين طائفة المرشدية، وبين بقية المذاهب الإسلامية.

هذا وقد أحيا سلمان المرشد:

1 ـ تمجيد المعاناة، وعدم نكران المذهب الإسلامي الصحيح، وعدم الخجل منه، كما كان يفعل الكثيرون قبله، حيث كان يُسمّى «التقية» التي سببتها الظروف السياسية القاسية، التي عانى منها العلويون مئات السنين.

2 ـ رفض تكريم وتعظيم الشمس والقمر، وقال: ليست هذه إلا أفلاكًا.

3 ـ ألغى تكريم عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي، حيث كانوا يصلّون عليه، وذلك كي يثبتوا لأنفسهم، أن عليًا لم يقتل بل كان الأمر تشبيهًا على أعين الناس، يريدون بذلك نفي القتل عن علي. وقال: إن عبد الرحمن بن ملجم شبيه بقابيل رمز الشر قاتل هابيل رمز الخير.

4 ـ نصح المشايخ بترك اللباس الديني الخاص بهم وهو «الشوش».

5 ـ كره الرياء، والتصنّع في الدين، وأبعدهما عن مجلسه، أي الذين يظهرون للناس أنهم متدينون جدًا، وما هم بالحقيقة متدينين. والقرآن يقول في سورة الماعون من الآية [4 ـ 6]: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾.

6 ـ أعاد إلى ما حلل القرآن، وما حرّم. وكانوا قد حرّموا على أنفسهم وأتباعهم كثيرًا من الطعام، وهذا ممّا لم يجزه القرآن في سورة التحريم الآية [1] ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾.

7 ـ أوقف عادة التأمم بالصلاة في الأعياد، التي اختصّت بها عائلات بعض المشائخ وصارت حكرًا عليهم، باعتبار الدين ليس احتكارًا على أحد[1].

بعد إطلاق سراح سلمان المرشد، ورجوعه من المنفى، بدأ يوسع نفوذه وكبر دوره ضمن العشائر العلوية، والدولة السورية الجديدة. وكان في عمله هذا أقرب إلى الحاكم المطلق في عشيرته ومنطقته منه إلى رئيس عشيرة أو زعيم سياسي، أو نائب في مجلس الأمة. وقد أوصله هذا الدور إلى خصومةٍ مع الحكومة السورية وإلى عصيان مسلّح ضد الدولة التي ألقت القبض عليه وحاكمته في 25 تشرين الثاني 1946، حيث صدر الحكم عليه بالإعدام في 10 كانون الأول سنة 1946 في اللاذقية، ونفذ هذا الحكم شنقًا في ساحة المرجة في دمشق يوم الاثنين في 16 كانون الأول سنة 1946. وكان عمره يوم ذاك أربعين عامًا. كما صدر حكم آخر بالسجن والنفي على جميع أولاده ووجوه عشيرته. ولم تنفع جميع الوساطات التي قام بها سلطان باشا الأطرش زعيم الثورة السورية في جبل الدروز، والشيخ صالح العلي زعيم ثورة العلويين في الجبل الغربي والساحل، والمملكة العربية السعودية والمملكة الأردنية الهاشمية[2].

سلمان المرشد والحكومة الاستقلالية السورية

بعد تفاقم الأحداث في جبل العلويين لا سيما في منطقة الحفّة وصلنفة وقرية بابنّا، وبروز سلمان المرشد كزعيم كبير وفاعل على صعيد المنطقة، رغم الدعاوى المقامة ضده من قبل الحكومة السورية وغيرها والتي تجاوزت الخمسين، وضع في الإقامة الجبرية في دمشق ولا زال نائبًا، ودون احترام حصانته النيابية. وهكذا أخذت العلاقات تتوتر بين الحكومة السورية وسلمان المرشد. ففي أواخر تموز سنة

(1) انظر: نور المضيء مرشد، لمحات حول المرشدية وتنقية المعتقدات ص46 ـ 48.

(2) محمد هوّاش: «العلويون ودولتهم المستقلة»، ص344 وما بعد.
ـ نور المضيء مرشد: لمحات حول المرشدية ـ ص136 وما بعد.
ـ منذر الموصلي: البحث عن الذات الجذور، ص38.

1944 استدعى سعد الله الجابري زميله النائب سلمان المرشد ونصحه بأن يلجأ إلى التحكيم لوضع حدّ الدعاوى العديدة المقامة ضدّه والبالغة خمسين دعوى. تردد المرشد طويلاً في قبول عرض رئيس الوزراء خشية الوقوع في فخ، ولم يوافق على وساطة الجابري إلا بعد أن ترك له خيار المحكّمين. وارتكب المرشد خطأً بقبوله التوقيع على وثيقة بهذا الخصوص، وقد تركت فيها فراغات بحجة ملئها لاحقًا بأسماء المحكمين الذين يتفق عليهم مع «الأفندي». أضف إلى ذلك كون سلمان المرشد أميًا، ولم يدرك أن رئيس الوزراء خدعه إلا بعد أن فوجئ بعدد الدعاوى المقامة ضده، حتى بلغت مائة وخمسين قضية، البعض منها سبق للقضاء البت فيها منذ ثلاث أو أربع سنوات خلت. وعملاً بنصيحة محاميه اللبناني[1] طالب المرشد الكشف علانية عن مضمون اتفاقيته مع الجابري. عندئذ استدعي مرّة أخرى من قبل رئيس الوزراء الجابري، الذي أخذ بشتمه علانية، وأوعز إليه بالتزام الإقامة الجبرية في دمشق بدون أي اعتبار لحصانته النيابية[2].

قصة خدع سليمان المرشد وإلقاء القبض عليه كما رواها محمد هوّاش، نقلاً عن الجنرال كوليه، والعقيد بونو، وبعض الوثائق الفرنسية.

في الثالث من شهر شباط توجّه أربعة من رجال الدرك السوري إلى «أم فاتح»[3] ليبلغوها مذكرة توقيف صدرت بحقها، وأن عليها التوجّه ومعها ثلاثة

(1) المحامي اللبناني هو بهيج تقي الدين، إضافة إلى المحاميين يوسف تقلا ونزيه إلياس.

(2) انظر: أحمد السيّاف: شعاع قبل الفجر، تقديم وتحقيق محمد جمال باروت، ص183 وما بعد، 2005.

- منذر الموصلي: البحث عن الذات ـ الجذور ص38.

- نور المضيء مرشد: «لمحات حول المرشدية» ص66 وما بعد.

- محمد هوّاش: عن العلويين ودولتهم، ص44 ـ 45.

- الجنرال كوليه: توجيهات، رقم 33 ـ 30/ 10/ 1942 رقم 8405.

- القسم التاريخي للقوات البرية الفرنسية ملف H.4/ 307 تاريخ 9 شباط 1945 و21 تموز 1945. توجيهات المفرزة المكلفة بعمليات في منطقة جوبة برغال.

(3) أم فاتح، الزوجة الأولى لسليمان المرشد، وهي تنتمي إلى أسرة من مشايخ العمامرة من عشيرة الخياطين.

آخرون من أتباعها إلى مركز «الحفّة» غير أنها رفضت الامتثال للأمر وحشدت العشيرة. وفي اليوم التالي، توجّه مجدّدًا إلى جوبة برغال المساعد محمد عثمان رئيس مخفر درك الحفّة، وطلب من «أم فاتح» الحضور إلى المركز فرُفِض للمرة الثانية. عندئذ توجه المساعد المذكور إلى منزل «حسن عبود»[1] وعاد منه يرافقه بعض الرجال الذين تعرّضوا «لأم فاتح» بالشتيمة، فقابلهم رجالها بالرصاص، لإرهابهم وشتّتوهم. ومن هنا بدأت المشكلة. وفي صباح السابع من شهر شباط، غادر أنصار حسن عبّود منازلهم في قرية جوبة برغال، بعد أن أضرمت بها النيران، ولجأو إلى «المتن» لدى النواصرة. قطع رجال المرشد كل الطرق المؤدّية إلى جوبة برغال، وأصيب دركي سوري بجراح. فطلب نجدات من الدرك. وفي الثامن شباط تراجعت مفارز الدرك حتى «نقورو»، وفي التاسع منه وصلت أول قوّة إمداد من الدرك وقوامها 193 دركيًا، منهم خمسة عشر علويًا.

تمرّدت أم فاتح وحشدت الرجال، وحرّمت على قوى الأمن الدخول نهائيًا إلى مناطق نفوذ زوجها. ولم يتضامن معها في عملها هذا ابنها «فاتح». وعندما حضر سلمان المرشد هاله الأمر «فأجهز على زوجته وقتلها بنفسه»، ثم أخذ يفاوض العقيد «محمد علي عزمت» قائد درك محافظة اللاذقية، وللدلالة على حسن نياته، دعى المرشد العقيد عزمت وكافة ضباطه إلى وليمة كبيرة أقامها على شرفهم في «جوبة برغال». وفي النهاية، تمكّن محمد عزمت من إقناع المرشد، بأن الحكومة السورية لا تريد إلا الخير، إنما عليه من جهته تطمينها، وذلك بعد لقاء مع محافظ اللاذقية، ووضع حد للخلافات المتبقّية. اقتنع المرشد بحجج العقيد عزمت، وارتاح لوساطته لا سيما أنه كان يعرفه جيدًا عندما كان يعمل ضمن مفرزة «كوليه» الشركسية، وقد ذكّر العقيد الشركسي الزعيم العلوي بأيام خلت، وأصدقاء مشتركين من الفرنسيين وتودّد له إلى أن أقنعه أنه من جانبه، ويسعى لمصلحته. اطمأن المرشد لكلام «محمد علي عزت» المعسول، فأمر سائقه «ماجد» بتجهيز السيارة

(1) خصم سلمان المرشد.

للرحيل، ثم ركب وبصحبته قائد الدرك، وتوجها إلى اللاذقية. وفي منتصف الطريق، وبعد أن أصبح المرشد داخل خطوط قوى الأمن وبعيدًا عن أنصاره، أوعز محمد علي عزمت للسائق بالتوقف، بينما ثُلّة من الدرك أحاطت بالسيارة وأخرجت المرشد منها بخشونة ونقلته إلى عربة مدرّعة، بعد أن كبّلته بالحديد وأشبعته ركلاً. دخل محمد علي عزمت اللاذقية منتصرًا واعتقد الجمهور أنه هزم سلمان المرشد بمعركة وأسره، ولم يتكلم أحد عن الخدعة التي مكّنته من سليمان المرشد، لا سيما أن الحكومة السورية سارعت، ضمن ضجيج إعلامي كبير، إلى محاكمة «المرشد» والحكم عليه بالإعدام ونقله إلى دمشق لشنقه في «ساحة المرجة». وبهذه المناسبة، ثارت همسات حول «تنكة» من الذهب تلقّاها أحد أبرز قادة «الكتلة الوطنية» الدمشقيين للحيلولة دون إعدام المرشد، وقد قبل الهدية، وترك الرجل لمصيره.

هنا سارعت دمشق تستغل الرعب والذهول اللذين اعقبا شنق سليمان المرشد، لتبسط سيطرتها على جبل العلويين، فكانت الممارسات التي تعاطت بها قوى الأمن بدون رادع كما سبق ذكرها، ولم يتورّع بعضها في الاعتداء حتى على الأعراض.

وأمام رد الفعل الشعبي، تيقظت الحكومة المركزية إلى خطورة الموقف، فرأت أن تخفف من وقع هذه الأحداث، وقررت لأول مرّة سنة 1945، أن تحتفل بثورة الشيخ صالح العلي، في الثامن والعشرين من نيسان، إنما على مستوى المحافظة فقط وبغياب كبار المسؤولين[1].

(1) انظر: محمد هوّاش، عن العلويين ودولتهم، ص347 ـ 350.

الفهرس

العلويون

من الوجود في التاريخ إلى التاريخ مع مدخل إلى التعريف بالإسلام والفرق الإسلامية



في دراسة للفرق الإسلامية، ولا سيما الحركات الباطنية أو أهل التقيّة من الناحية العقائدية والاجتماعية والسياسية، يلاحظ أنها كانت ترنو في مراحلها وأدوارها كافة عبر التاريخ إلى خلق مجتمع مثالي، وفق مبادئ إنسانية تهدف إلى إسعاد الفرد، وبناء صروح المجتمع الإسلامي السليم، على أسس من العدالة المنبثقة من تعاليم القرآن، وإرشادات النبي وأحفاده الأئمة الأطهار.

إن علماء الحركات الباطنية في مختلف العصور، قد عملوا على تطوير الفكر الإسلامي وجعله خصبًا ومنتجًا، وإنهم في أكثر العصور الإسلامية كانوا يملكون ناصية العلم والفكر والفلسفة. وإن الروح الفلسفية تتجلّى في مراحل تاريخ الحركات الباطنية، بصورة واضحة. فمدوّنة العلوية ـ النصيرية والبابية والبهائية والإسماعيلية، شملت شتى فنون الفكر من تصنيف في الدين والعقيدة، وتأليف وأدبيات سياسية، وإبداع في فنون الآداب، وإنشاء في المسائل الفلسفية النظرية والاجتماعية.

وحينما يصبح في مقدور الجميع الوقوف على كل المعلومات المجردّة من الهوى، وحينما يغدو الجميع أحرارًا في تفكيرهم، لهم من الشجاعة والتدريب ما يجعلهم يتقبلون ما هو خير، وما هو عدل، عندئذ يمكن أن تسود العالمَ العدالةُ الاجتماعية وتقوم مظاهر الحب والإخاء على أنقاض الكراهية والخصومة. وعندما انفصلت الدولة والحياة العامة عن الدين، أصبحت حرية العقيدة حقًا للفرد، فكان هذا ميلاد عالم جديد.


Desined by Hussak Computer Press 00961 1 345 687
ISBN-13: 978-3899-11-170-5
9 781234 567897


بيرسان